Om vilkoren för möjligheten af praktisk philosophi

Förord till den elektroniska utgåvan

Detta verk har digitaliserats från Harvard University av Google i juli 2008 och anpassats för Projekt Runeberg i maj 2013 av Ralph E.

)1Om vilkoren för möjligheten af praktisk philosophi.

Akademisk Afhandling,

som

med vidtberömda Philosophiska Facultetens samtycke

till offentlig granskning framställes

af

Mag. CARL YNGVE SAHLIN,

Docent i Theoretisk Philosophi vid Upsala Universitet,

å Lärosalen n:o 1 Lördagen den 24 Februari 1855,

kl. 9 f. m.

Lund,

tryckt uti Berlingska Boktryckeriet, 1855.Ivifvel på möjligheten af praktisk philosophi kan hafva sin grund i tvifvel på möjligheten af philosophi i allmänhet eller med andra ord på möjligheten af sann kunskap. Frågan om detta tvifvels lösning utgör icke föremål för närvarande undersökning. Vi förutsätta här möjligheten af sann kunskap och befatta oss bloit med det tvifvel, som särskildt rörer den del af philosophien, hvilken vi till skilnad från den theoreti-ska kalla den praktiska. Endast genom att ega ett särskildt objekt kan den praktiska philosophien vara väsendtligen skild från den theoretiska. Båda hafva nemligen såsom delar af philosophiens system det gemensamt att vara philosophiska vetenskaper och kunna således icke vara till graden eller arten af

vetenskaplighet olika vetenskaper om ett och samma objekt1). I den praktiska philosophiens objekt måste vi då söka anledningarne till det tvifvel, som särskildt rörer henne. Det är vidare klart, alt såvida som tviflet på den praktiska philosophiens möjlighet måste hafva sin anledning i det praktiska objektet, så skulle ock uppvisandet af ett objekt, hvilket såsom praktiskt kunde vara föremål för vetenskap, ådagalägga möjligheten af praktisk philosophi. Likaså skulle äfven vil— koren för denna möjlighet vara angifna, om det lyckades oss att angifva de vilkor, hvarförutan det ifrågavarande objektet icke skulle kunna vara praktiskt och såsom sådant föremål för vetenskap. Att angifva detta objekt tillkommer den praktiska philosophiens definition. Vore en sådan definition gifven,

•) Med cn vétenskaps objekt förstå vi icke något utom medvetandet varande, utan det begrepp, som vetenskapen har att närmare bestämma. Vi kunna på grund af denna förklaring väl medgifva, att all philosophi bar samma objekt nemligen det absolutas begrepp, men det oaktadt fast-bålla, att philosophiens olika delar hafva hvar sitt särskilda objekt. De kunna nemligen från olika sidor eller synpunkter fatta och närmare bestämma det absolutas begrepp.t

så hade vi att taga henne till utgångspunkt och undersöka, om de vilkor, som det angifna objektet förutsätter, hvart för sig eller i förhållande till hvarandra innebära någon motsä-

gelsCj som upphäfver det praktiska objektets och dermed äf-ven den praktiska philosophiens. möjlighet. Men skiljaktigheten i åsigter rörande den praktiska philosophiens begrepp nödgar oss att söka hennes riktiga definition. Till utgångspunkt för vår undersökning erbjuder sig då naturligt en bestämning, hvilken i alla för öfrigt olika åsigter åteifinnes, den nemligen att den praktiska philosophiens objekt är det goda. Utredning af föreställningen om det goda synes då böra leda till den sökta definitionen, och, om det lyckas oss att angifva vilkoren för möjligheten att fatta det goda såsom praktiskt

objekt och såsom sådant göra det till föremål för vetenskap, så skulle vi, synes det, i och med detsamma hafva angifvit

vilkoren för möjligheten af praktisk philosophi.

Sammanställningen af dessa båda fordringar, att nemligen det goda å ena sidan skall vara praktiskt och å den andra

föremål för vetenskap, synes v,ara förenad med svårighet.

Skall det goda kunna vara föremål för vetenskap, så måste

det bestämmas såsom sannt varande, ty endast om ett sådant är vetande möjligt. Såsom sannt varande måste det vara allmängiltigt och nödvändigt. Det synes då med allt skäl kunna sättas i fråga, om det goda kan sägas vara ett praktiskt objekt, hvarmed man åtminstone ofta förstått ett sådant, som med frihet skulle förverkligas. Utgår man åter från den fordran, att det goda skall vara praktiskt och såsom sådant

väsendtligen skildt från den theoretiska philosophiens objekt, så synes det vara omöjligt att tillerkänna det goda allmängiltighet och nödvändighet, utan hvilka det icke kan vara

föremål för vetande. I förra fallet skulle väl en vetenskaplig bestämning af det goda vara möjlig, men denna blefve icke praktisk, utan theoretisk. 1 sednare fallet skulle det goda väl få praktiska bestämningar, men dessa blefve icke vetenskapliga. Svaret på frågan om dessa båda fordringars för-enlighet måste bero på bestämningen af det godas begrepp, till hvars undersökning vi nu öfvergå.En följd af den raenskliga utvecklingens gäng Från lä* gre former til] högre är att all mensklig philosophi måste hafva ett i erfarenheten gifvet föremål. Så måste ock det goda erfaras, innan det kan blifva föremål för pbilosophi. Den första erfarenheten af det goda måste vara en inre erfarenhet, ty omedelbart kan det goda erfaras, endast såvida det kännes inom menniskan. Väl kan menniskan omedelbart erfara en verklighet, hvilken hon icke fattar såsom sin egen, men det goda kan icke för henne ega någon betydelse, innan hon erfarit ett godt, hvilket hon känt såsom sitt eget. Först sedan denna erfarenhet är gifven, kan hon bilda sig föreställningen om ett godt för andra väsenden. Till tanken på ett i och för

sig godt föres menniskan endast, såvida hon icke derför-otan kan förklara det, som är godt för henne, eller förvissa sig om besittning af detta goda. Det är följaktligen för menniskan nödvändigt att vid undersökningen om det goda utgå från det, som är eller visar sig vara godt för henne. Medvetandet^ af det goda finnes dock lika litet, som medvetandet i allmänhet, omedelbart hos menniskan. Hon måste väckas till ined vetande deraf, och väckelsen sker genom det onda, ty det är känslan af det onda, otillfredsstättelsen, som drifver menniskan fram från medvetslöshet till medvetande. Med känslan af otillfredsställelse är känslan af behof oskiljaktigt förbunden, och medvetande af ett godt vinnes först vid behof-vets tillfredsställande. Medvetandet af det goda visar sig sålunda vid sitt första framträdande bundet vid känslan af det onda.

Men om ock det goda, som utgör föremålet för menni-skans första erfarenhet, står i väsendtligt förhållande till det onda, så följer likväl icke deraf nödvändigt, att <let icke skulle finnas något för menniskan godt, som vore fritt från ett sådant förhållande. Det synes tvärtom vara nödvändigt, att ett af det oixla oberoende godt slcall för menniskan finnas. Det onda kan ieke af henne kännas såsom ondt utan att vara mot hennes natur stridande och behofvet af fullständig befrielse från det onda måste således vara naturligt hos menniskan. Att visa, hvad det goda är, som genom att icke stå i väaendtligt förhållande till det onda kan gifva en fullständigbefrielse från detta, samt att angifva, huru elt sådant godt kan vinnas, måste vara vetenskapens uppgift.

Då menniskans lif kan betraktas antingen såsom en serie af på hvarandra följande momenter, eller såsom ett sammanhängande helt, så kan man söka det goda antingen i hvarje särskild t ögonblick, eller i det hela af menniskans lif. Fast-håller man ensidigt det förra betraktelsesättet, så måste man frånkänna menniskan alla sådana förmögenheter, som föra henne utöfver det närvarande ögonblicket. Menniskan måste då antagas vara blott kännande, och frågan blifver, huruvida ett af det onda oberoende godt för henne finnes, eller icke. Antager man åter, att menniskan i någon grad eger minne af det förflutna och aning om ett tillkommande, så måste hon ock antagas känna det otillfredsställande i en sådan tillfredsställelse, som genast lemnar rum för ett nytt behof. Menniskan måste då känna behof af befrielse från det onda, hvari denna otillfredsställelse har sin grund, och detta behof kan icke vara ett särskildt jertite andra, utan måste vara menniskans totala behof af befrielse från allt sitt onda. Detta totala behof förutsätter, att menniskans lif är ett helt. Fasthåller man nu ensidigt betraktelsen af menniskans lif såsom ett odeladt helt, så följer, att lifvet i det ögonblickliga eller med andra ord lifvet såsom känsla är naturvidrigt. De vexlande och föränderliga känslorna äro då det onda, hvar-ifrån menniskan behöfver befrias. Att menniskan i strid mot sin natur lefver i tiden måste antagas hafva sin grund i något mot hennes natur stridande och följaktligen för densamma fremmande. Den verksamhet, genom hvilken menniskan frigöres från delta fremmande inflytande och återföres till naturenlighet, måste antagas vara den menskliga natnrens reaktion mot det med henne oförenliga. Man måste härvid fråga, om ett sådant fremmande inflytande rätteligen kan antagas, och vidare, i fall detta medgifves, huruvida med ett sådant antagande kan förenas antagandet af ett godt för menniskan, hvilket är af det onda oberoende. Ett sammanhang mellan de särskilda momenterna i menniskans tidslif är väl enligt sistnämnda åsigt tänkbart. Alla måste nemligen, såvida verksamheter* fortgår naturligt och riktigt kunna betraktassåsom särskilda reaktioner mot den -på menniskan verkande orsaken till det onda och kunna såsom sådana stå i ett nödvändigt samband med hvarandra och utgöra samverkande momenter af en och samma totala reaktion mot det onda. Det maste dock undersökas, om icke sammanhanget i menoiskans tidslif kan på annat sätt förklaras. Denna undersökning leder till en tredje åsigt om det goda. Man kan nemligen antaga den menskliga verksamheten vara ändamålsenlig och de särskilda momenterna vara sammanbundna genom sitt gemensamma ändamål. Grunden till menniskans lif i tiden skulle enligt denna åsigt, likasom enligt den förutnämnda, sökas i oemotsvarigheten mellan hennes väsende och tillvarelsesätt, men grunden till denna oemotsvarighet skulle icke sökas i något för menniskan fremmande, utan i hennes egen ändlighet. Menniskans oemotsvarighet mot sitt väsende kännes såsom otillfredsställelse och är oskiljaktigt förbunden med känslan af behof. Denna otillfredsställelse kan icke förklaras utan att menniskans väsende på något sätt och i någon grad af henne förnimmes. Då nu detta väsende icke för henne är verkligt, men likväl på något sätt skall vara, så måste det vara möjligt och såsom sådant af menniskan förnimmas. Känslan af behof skulle då, såvida hon har sin grund i väsendet, vara känslan af väsendets sträfvande att verkligen blifva hvad det till möjligheten är. Väsendets

förverkligande skulle då vafa menniskans ändamål och väsendets fordran på verklighet grunden till den menskliga verksamheten. Hvarje yttring af den menskliga verksamheten skulle då vara god, så vida hon i någon mon förverkligar menniskans väsende, och om menniskan kan fullständigt förverkliga sitt väsende, så skulle intet behof för henne återstå. Hon skulle då hafva vunnit ett godt, som icke står i något väsendtligt förhållande till det onda.

Vi hafva härmed framställt trenne olika åsigter om det goda, och vi vilja för att afgöra, hvilkendera är den lätta, först söka besvara den frågan, om det goda är ögonblickligt, och sedan, om detta icke visar sig vara antagligt, utan det goda måste vara af tiden oberoende, fortgå till frågan, om detta af tiden oberoende goda kan och måste sättas såsomlindamål, eller måsle antagas blott reagera mot en fremmaiide inverkan. Sedan vi besvarat denna fråga, skola vi öfvergå till frågan, om det goda, sådant det blifvit bestämdt, ar praktiskt objekt, eller med andra ord, om det ar något7 som genom fri verksamhet skall förverkligas.

För att besvara frågan om det goda taga vi i betraktande de vigtigaste bland de historiskt gifna systemer, som mer eller mindre följdriktigt utvecklat någon af de ofvan an-gifna trenne åsigterna. Vi börja denna historiska öfversigt med granskningen af de åsigter, som antaga det goda för menniskan vara tidligt.

Den vändning, genom hvilken frågan om det goda blef upptagen såsom en hufvudfråga inom philosophien, föranleddes af Sophisternas skepticism. Utgående från Heraklits lära om alltings oafbrutna vexling drog Protagoras deraf den riktiga slutsatsen, att det vexlande objektet icke kunde i sig ega några oföränderliga lagar eller mått (fisrqa). För skilnaden mellan sannt och falskt, mellan godt och ondt fanns således ingen grund i tingens väsende. Det återstod att söka grunden för denna i menniskan sjelf, och Protagoras satte derföre henne såsom alltings mått. Till menniskan skulle således allting hänföras, och det verkliga var blott genom sitt förhållande till henne verkligt. Då nu förhållande till menniskan icke betyder något annat än förhållande till hennes medvetande, så kunde Protagoras icke erkänna någon af medvetandet oberoende verklighet, och då det, som står i förhållande till menniskans medvetande nödvändigt måste af henne förnimmas, så måste Protagoras sätta förnimmelserna såsom det enda verkliga. Men då menniskan, hvilken skulle vara alltings mått, sjelf i följd af den allmänna lagen, att allt vex-ter, var underkastad vexliog, så försvann all skilnad mellan sann och falsk kunskap, hvilket med andra ord ville säga, att det icke heller i menniskan fanns någon grund för skilnaden mellan sannt och falskt. Protagoras upphäfde ock denna skilnad genom erkännandet, att allt, som förnimmes, är sannt eller verkligen är sådant, som det förnimmes, emedan det är blott derigenom, att det förnimmes. Att menniskan är alltings mått har di enligt Protagoras endast den betydelsen, att för-nimmelserna icke ega någon annan verklighet eller sanning än den, att de aro menniskans förnimmelser. Da nu denna verklighet eller sanning måste i lika grad tillkomma alla förnimmelser, så följer, alt all kunskap måste vara lika sann, och att något falskt hvarken kan vara eller förnimmas. Så långt har Protagoras riktigt utvecklat följderna af läran om alltings vexling. Men då menniskan antages vara maltet för alla sina vexlande förnimmelser och således är det subjekt, till hvilket de alla måste hänföras, emedan de derföiutan icke skulle vara förnimmelser och således icke ega någon verklighet, så kan man icke undgå att fråga, om icke detta subjekt ar något, j)å h vil ket Protagoras icke kunnat tillämpa sin grundsats, att allt oafbrutet vexlar. Låt vara att detta subjekt i och för sig endast är en förmåga af förnimmelser eller närmare be-stämdt af sensationer, och att det följaktligen icke är verkligt utan att ega vexlande bestämningar, hvilka det icke blott i följd af sin egen natur eger e!!er får, så qvurstår det dock

alltid, att i de verkliga förnimmelsei na, hvilka oafbrutet vexla,

sjelfva förnimmandet är del lika och gemensamma. Utan erkännande af denna enhet skulle Protagoras icke hafva kunnat säga menniskan vara måtr. Genom upphäfvande af denna enhet skulle han halva beröfvat sig möjligheten att fatta sig sjelf såsom en menniska i motsats mot andra och att i två ögonblick tala om sig sjelf såsom en och samma menniska. Noga taget skulle sjelfva tanken: jag är jag, älven om han i ett ögonblick kunde tänkas, för Protagoras vara omöjlig, ty af det stränga fasthållandet af en oafbruten vexling följer, att allt i hvarje ögonblick vexlar och således på en gång är och icke är. Hade Protagoras utvecklat denna följd af sin iära om en oafbruten vexling, så hade han upphaft allt medvetande eller rättare sagdt vederlagt sin åsigt genom att visa henne stå i

strid mot medvetandet. Det torde häraf vara

klart, att till och med Protagoras, hvilken med största all-

var försökt att fatta menniskan såsom en sene af på livar-andra följande momenter, likväl . af tvingande nödvändighet drifvits till erkännande af något sammanhang dessa momenter emellan. Men att Protagoras icke utvecklat den sistnämnda följden ur läran om alltings oafbrutna vexling och derföre ickeheller kommit till insigt i nödvändigheten att antingen öfver-gifva denna lära, eller ock förneka medvetandets möjlighet, det låter förklara sig deraf, att han icke i sin uppgift hade någon anledning till en sådan utveckling. De föregående philosopher, hvilka han ville vederlägga hade icke i medvetandet, utan i det sinnliga medvetandets objekt, den i tiden och rummet varande verlden velat finna en oföränderlig och af medvetandet oberoende verklighet. Sedan Protagoras vid vederläggningen af deras åsigter på det sätt, som ofvan är an-gifvet, hade kommit till förnekande af skilnaden mellan sann och falsk kunskap, så kunde han icke mera erkänna något theoretiskt intresse. För honom återstod då det praktiska intresset såsom det enda berättigade. Om de praktiska be-stämningarne gäller enligt Protagoras lika väl, som om de theoretiska, att de äro vexlande, och att de endast i och genom sitt förhållande till menniskan ega giltighet och betydelse. Det, som ieke af medvetandet omedelbart kännes såsom ett godt, kan följaktligen icke heller vara ett sådant. Härmed är menniskan frigjord från all yttre auktoritet och förd till insigt i nödvändigheten att i sig sjelf söka bestämningsgrun-den för sitt handlande. Genom denna insigt är väg bruten för en sjelfständig philosophisk undersökning om det goda. Men ehuru det sålunda lyckats Protagoras att undanrödja de hinder, som beroende af auktoritet lade i vägen för en sådan undersökning, blef han likväl sjelf genom antagandet af alltings vexling hindrad från hennes företagande. Då detta antagande upphäfver allt medvetande, så kan medvetande om det goda icke finnas. Men äfven om man antager medvetandet såsom den enhet, hvilken sjelf icke vexlar, ehuru inom henne alla bestämningar vexla, så kan dock intet i någon mon varaktigt godt finnas, utan det goda måste i samma ö-gonblick, som det är ett godt, blifva ett ondt, eller om vex-lingen tänkes såsom absolut, redan vara ett ondt. På samma sätt skulle ock det onda vara ett godt i samma ögonblick, som det äp ett ondt. Skilnaden mellan godt och ondt skulle då lika väl, som skilnaden mellan sannt och falskt, försvinna, emedan alla bestämningar på samma sätt förhålla sig till subjektet. Men Protagoras har icke utdragit denna slutsats. Hanhar tvärtom med stöd af den omedelbara erfarenheten anta-git bestämningarne i praktiskt afseende stå i olika förhållanden till subjektet och således antagit en skiload mellan godt och ondt. Då han nu skulle angifva, hvad det goda var, så inskränkte han det icke ens till det goda, som står i förhållande till det sinnligt kännande subjektet, nemligen det angenäma, utan antog det vara det nyttiga, hvilket, såvida det icke kan fattas utan beräkning af förhållandet mellan orsak och verkan, mellan medel och ändamål, förutsätter ett på det sinnliga riktadt förstånd. Huru mycket detta strider mot läran om alltings vexling är påtagligt.

Ehuru Protagoras förklarade förnimmelserna vara det enda verkliga, så fanns dock ännu hos honom en återstod af yttre verklighet. Då han antog förnimmelserna irke vara något annat än förhållanden till subjektet, så behöfde han något, hvars förhållanden till subjektet förnimmelserna skulle vara. Detta angaf han vara den evigt vexlande materien (vXfj). Men, ehuru materien sålunda var en nödvändig förutsättning för det verkliga, så erkände Protagoras henne dock icke vara verklig i och för sig. Hon var blott det möjliga, som kunde vara på alla sätt, men först i sitt förhållande till subjektet blef på ett visst sätt och derigenom blef verklig. Det må nu medgifvas Protagoras, att materien sålunda fattad icke är verklig i samma mening som förnimmelserna, men i någon mening måste hon likväl vara verklig, såvida hennes förhållanden till subjektet skola vara verkliga. Att det icke i någon mening kan finnas en yttre verklighet, har deremot Gor-gias fullständigt ådagalagt. Han visade, att en af medvetandet oberoende i rummet varande verklighet, hon må tänkas såsom evig eller såsom uppkommen, är en ren motsägelse. Men om ock Gorgias upptagen af sitt kritiska behof kunde stadna vid det negativa resultatet, att intet är, så måste dock efter detta behofs tillfredsställande behofvet af verklighet åter blifva kännbart och drifva till undersökning, om man icke i medvetandet egde den verklighet, som utom detsamma icke kunde finnas.

Cyrenaikerna, hvilka af Sokrates lärt att i medvetandet finnes ett innehåll, som icke förutsätter något yttre, ombil-

dade i enlighet härmed den Protagoreiska Ssigten. I likhet

med Protagoras antogo de menniskan vara en serie af på hvarandra följande ögonblickliga lörnimmelser, men för dem blefvo dessa förnimaielser icke längre förhållanden till medvetandet , utan känslor (7iä&tj), hvilka icke voro något annat än sinnesrörelser (xwtjöHs, permotiones interiores), och från hvilka man icke kunde sluta till en yttre verklighet. De be-höfde i följd häraf icke såsom Piotagoras satta förnimmelsernas mått i det subjekt till hvilket de stå i förhållande, utan kunde antaga hvarje känsla vara sitt eget mått eller kriterium, det vill säga i sig sjelf ega grunden både till sin verklighet och sin beskaffenhet. Hon är nern ligen såsom känsla sitt eget

både subjekt och objekt. Då således hvarje känsla i sig sjelf

eger allt, hvad hon behöfver för att vara sådan, som hon är, så följer, att det hvarken i afseende på hennes verklighet eller hennes beskaffenhet är för henne väsendtligt att vara moment i en serie. I detta hänseende hafva Cyrenaikerna fullständigare Hn Protagoras utvecklat läran om det verkliga såsom bestående i oafbrutet vexlande förnimmelser. Detta oak-tadt hafva de icke kunnat undgå att erkänna något samiftian-hang dessa förnimmelser emellan, hvilket visar sig deraf, att de antogo ett vetande om känslorna och en derpå grundad förmåga att välja mellan olika känslor. Då de likväl icke af

theoretiskt, utan af praktiskt behof drifvits till detta antagande, så öfvergå vi nu till deras praktiska läror. Både det

goda och det onda erkände de såsom kän>la och följaktligen såsom något verkligt, men de skiljde mellan god t och ondt såsoni olika slag af känslor. Det goda var den enskilda, ö-

gonblickliga känslan, såvida hon ör angenäm eller är en jemn

sinnesrörelse. Det onda var den oangenäma känslan eller den häftiga och ojemna sinnesrörelsen. Efter Sokrates föredöme skulle de vidare bestämma det goda såsom ändamål (téXog), och sade då naturligtvis den angenäma känslan vara ändamålet, eller det högsta goda. Harmed ville de dock ingenting annat säga än att den angenäma känslan skulle efter-sträfvas för sin egen skuld och icke såsom medel för något annat. Då nu detta måste gälla om hvarje angenäm känsla, så bör således ingen sådan sökas såsom medel för en annan.Detta öfverensstämmer ock fullkomligt med den ofvan angifna läran, att hvarje känsla är sitt eget kriterium och således icke står i väsendtligt sammanhang med någon annan. Men såsom ögonblicklig kan den angenäma känslan icke i vanlig mening vara ändamål för sig sjelf, ty hon kan icke åsyfta att vara något annat, än det hon är. Icke heller kan den angenäma känslan vara ändamål för något annat, ty detta skulle förutsätta ett väsendtligt sammanhang med annat. Att det goda är ändamål skulle således betyda, att den närvarande angenäma känslan icke står i något sammanhang hvarken med de föregående känslorna eller med de efterföljande. Ändamålsbegreppet skulle följaktligen här upplösa allt sammanhang i stället för att knyta ett sådant. Man måste härvid fråga, hvarföre icke den oangenäma känslan lika väl som den angenäma antages vara ändamål. Den förra är lika väl som den sednare sitt eget kriterium och kan lika litet som den sednare vara medel för något annat. Då hon således eger de bestämningar, genom hvilka den angenäm;] känslan säges vara ändamål, så följer att hon afven är det. Endast genom antagande af ett subjekt, som har i sig en mångfald af känslor och sammanhåller dem till enhet, kan läran, att den angenäma känslan är ändamål och, att den oangenäma icke är det, få sin egentliga betydelse. Det är då detta subjekt, som åsyftar att vinna den angenäma känslan för hennes egen skuld och söker undvika den oangenäma känslan. Men då härtill fordras att subjektet skall veta, hvilka känslor tillhöra hvartdera slaget, och äfven veta, huru man kan vinna det ena och undvika det andra slaget af känslor, så hafva vi här likasom hos Proiagoras ett på det sinnliga riktadt förstånd. Detta erkännes ock här, och vetandet (tfqov^q) säges vara ett nödvändigt medel för vinnande af den angenäma känslan. Men för detta ändamål fordras icke blott vetande om det goda, utan äfven förmåga att handia enligt detta vetande. En sådan förmåga tillerkände äfven Cyrenaikerna den vise. Han skulle vara herre öfver sig sjelf och öfver sina känslor och derigenom ega magt att alltid företaga de handlingar, som han visste leda till det goda. Denna förmåga kallade de dygd. Vetandet och dygden antögos dock ieke i och tor sig sjelfvavara goda, och de borde derföre icke för sin egen skuld

utan blott såsom medel eftersträfvas. Men vetandet och dygden äro icke behöfliga för den Ögonblickliga angenäma känslan såsom sådan, ty hon är i och genom sig sjelf god. Icke heller skulle de vara behöfliga för menniskan, om hon blott lefde ett ögonblick, ty hon skulle då vara en enda känsla

och såsom sådan ega en viss beskaffenhet, om hvilkens förändring ingen fråga kunde uppstå. Endast om man betraktar menniskan såsom fortfarande under flera ögonblick, och såle^ des sätter henne såsom enhet af flera på hvarandra följande känslor och tillika såsom subjekt för dessa känslor, behöfver hon vetande och dygd för att, så vidt möjligt är, under helå sitt lif hafva endast angenäma känslor. Här återfinna vi således den hos Protagoras förekommande motsatsen mellan menniskan såsom enhet och förnimmelserna såsom denna enhets bestämningar. Sedan nu menniskan blifvit satt såsom enhet och subjekt, så synes det vara naturligt, att den enskilda känslans godhet bedömes med afseende på hennes godhet för menniskan, och att menniskans högsta goda eller ändamål är lycksalighet under hela lifvet. Då vidare menniskans förmåga att välja mellan flera möjliga känslor icke kan tetyda något annat än förmåga att gifva verklighet åt den ena eller den andra af de möjliga känslorna, så följer att dessa känslor icke

ega grunden till sin verklighet i sig sjelfva, utan i menniskans

vilja. Den enskilda känslan skulle således icke i sig sjelf, utan i menniskan ega både sitt ändamål och kriteriet eller måttet såväl för sin verklighet, som för sin beskaffenhet, ett resultat, som står i strid mot den Cyrenaiska åsigtens utgångspunkt och gaf de yngre Cyrenaikerna anledning att öf-vergifva denna. Men denna följd, så nödvändig hon än är, sedan man antagit dygden och vetandet, kunde dock icke af Cyrenaikerna erkännas, sålänge de icke ville frångå sin lära, att känslan var det enda verkliga. De måste då förneka enhetens verklighet, alldenstund känslan till sin natur är ögonblicklig och icke fortfarande. Då de nu likväl måste erkänna menniskanx såsom en enhet, så bestämde de denna enhet såsom en summa, hvilken bestod af den närvarande känslan sammanräknad med de förflutna och de tillkommande. Verk-lig var denna summa i hvarje ögonblick endast i en af sina delar, och denna del var det goda eller ändamålet. Men detta försök att med läran om känslan såsom det enda verkliga Förena antagandet af flera känslors enhet visar sig vara förfeladt, om man besinnar, att redan för möjligheten af en sammanräkning, ja redan för att känna en flerhet af på hvarandra följande känslor fordras något mera än blotta känslan. Då nu förnekandet af enhetens verklighet grundar sig endast derpå, att hon icke är verklig för känslan, så borde Cvre-naikerne hafva undersökt, om hon icke för <p$6vn(figj hvilken de i alla fall icke kunna umbära, är verklig. Då de icke företogo en sådan undersökning, så skulle de hafva drifvits tillbaka till den Protagoreiska skepticismen, såvida de icke af praktiskt intresse blifvit förda på en annan väg. Ått menniskan såsom fortfarande under flera tidsmomenter icke kan vara ointresserad för sin egen iramtid hade redan de äldre Cyrenaikerna insett och derföre utrustat den vise med vetande och dygd såsom medel till framtidens betryggande. Men fordran, att den närvarande känslan skall vara ändamål, utesluter allt afseende på framtiden. Följaktligen kan den närvarande angenäma känslan icke vara för det praktiska behof-vet tillfyllestgörande, utan menniskan måste, såvida hon är förståndig, söka ett varaktigt godt. Ett sådant kunde hon endast finna i sin egen sinnesstämning, ty allt annat var enligt Cyrenaikernas antagande ögonblickligt. Till den glada sinnesstämningen (xQ0Vfi<f*g såsom ensamt tillräcklig för vinnandé af det goda, hvilket han med andra ord så uttryckte att den vise var sig sjelf nog. Då nu likväl menniskan måste hafva ett innehåll, så återstod att undersöka,u

huruvida detta var af den beskaffenhet, att man med glädje kunde ega det. Omöjligheten häraf eller åtminstone af vissheten härom för hela lifvet, såsnart man antager detta innehall vara vexlande känslor, föranledde Hegesias Peisithanatos att afslå från fordran på glädje och låta sig nöja, om blott lifvet icke medförer obehag. För vinnande af denna frihet från obehag fanns intet annat medel än indiiierentism

Härmed är det negativa moment, som fanns i den ursprungliga Cyrenaiska läran, fullständigt utveckladt, och hela åsigten derigenom vederlagd. Det var nemligen visadt, att, om man i någon mon tillerkänner förståndet ratt att döma öfver känslorna, så kan man icke inom några gränser inskränka denna domsrätt och följaktligen icke fritaga någon känsla fråa förståndets dom, hvilken förklarar her ne icke vara det högsta goda, alldenstund hon icke är varaktig och icke är fri fråa väsendtligt förhållande till det onda. Vill man åter sätta deoaa förståndets domsrätt i

fråga, så bevisar den Cyrenaiska sko^ lan nödvändigheten af hans erkännande, då hon oaktadi sia strängt sensualistiska riktning icke kunde förneka densamma. Mepniskans goda måste således vara godt för henne såsom förståndig och det skulle icke vara till för henne, om hon vore blott kännande. Med andra ord vill detta säga, att det goda måste vara allmängiltigt och nödvändigt. Slutligen erinra vi om det framsteg, som Cyrenaikerna gjorde utöfver den Protagoreiska läran om det goda derigenom, att de icke antogo det bero på förhållandet mellan ett annat såsom medel och menniskan såsom ändamål, utan satte det såsom en rent inre sinnesrörelse. Om det ock kan sättas i fråga, huruvida icke den ögonblickliga känslan möjligen kunde antagas vara uppkommen genom inverkan af något annat än menniskan sjelf, ehuru detta andra icke kan fattas, så upphäfves dock helt och hållet möjligheten af ett sådant antagande af Tbeodoros, då han strängt fasthåller subjektets oberoende till och med af sina egna bestämningar och låter den glada sinnesstämningen blott bero af och bestå i förståndet, det vill säga subjektet tänkt såsom varaktig enhet samt förklarar allt förhållande till annat äfven det till andra menniskor vara för den vise ajldelea obehöfligt och likgiltigtI nyare tider blef i anledning af Lockes undersökning om kunskapens uppkomst frågan om alltings vexling upptagen till undersökning. Sedan Locke hade utgått från det antagandet, att all kunskap uppkommer ur erfarenheten, företog sig Hume att undersöka, huruvida den or denna källa hemtade kunskapen kunde vara allmängiltig och nödvändig eller icke. Vid denna undersökning fäste han sin uppmärksamhet hufvudsak-ligen på frågan om förhållandet mellan orsak och verkan,

och han visade, att man icke på grund af någon erfarenhet kan tillägga kausallagen allmängiltighet och nödvändighet. Den vanliga sammanbindningen af orsak och verkan härledde han från vana alt på ett visst sätt associera. Den af Hume förda bevisningen mot kaussallagens allmängiltighet och nödvändighet tillämpade Kant på alla förhållanden mellan erfarenhetens särskilda delar, och följden blef då att, om man antager all kunskap uppkomma ur erfarenheten, så finnes ingen allmängiltig och nödvändig kunskap. Men då detta resultat upp-

häfver all enhet i menniskans tänkande och således äfven upp-häfver hennes medvetande om sig sjelf såsom enhet i en mångfald af bestämningar, så råkar det i strid mot [-erfarenheten,-] {+erfaren- heten,+} och sjelfva den af Hume antagna förmågan alt associera

blifver oförklarlig. Inseende nödvändigheten att söka förklara möjligheten af en sammanbindning mellan erfarenhetens särskilda delar gjorde Kant till sin uppgift att undersöka, om icke grunden till denna delarnes sammanbindning kunde ligga i deras förhållande till ett och samma subjekt. Men, då Kant i liket med Locke antog all kunskap vara uppkommen och insåg, alt subjektet icke kunde vara verkligt utan att ega ett visst innehåll, så kunde han likasom Protagoras icke erkänna detta subjekt vara verkligt endast i och genom sig sjelft, utan måste antaga det blifva verkligt genom sitt förhållande till något annat. Subjektets innehåll utgjordes då, likasom hos Protagoras, af dess förhållanden till ett annat och dessa förhållanden egde icke heller för Kant någon annan betydelse än den, som Protagoras hade tillerkänt dem, oemligen att vara, blott såvida de förnimmas af subjektet. Men från Pro* tago ras skiljer sig Kant dels derigenom, att han icke om det obekanta, som står i förhällaode till subjektet, antog sig kunnasäga, att det var vexlando och föränderligt, dels och förnämligast derigenom, att han utvecklade följderna af subjek-téts varaktiga enhet, hvilken hos Kant icke såsom hos Pro-tagoras var en oundviklig nödvändighet, från hvilken han sS mycket som möjligt sökte frigöra sig, utan var sjelfva den grund, hvarpå hela hans åsigt hvilade. Ehuru Kant icke ansåg tiden såsom vexlingens allmänna form ega giltighet och betydelse för det af subjektet oberoende ting, som gaf åt detsamma innehåll, så satte han dock hela subjektets innehåll i tiden och ant^g det följaktligen vara vexlande. Men då tiden icke är något annat än en af subjektets former, och subjektet är en varaktig enhet, så följer att vexlingen icke kan vara absolut, utan måste vara underkastad vissa lagar och kunna förenas med subjektets varaktighet. Då nu subjektet såsom varaktig enhet eller förstånd eger förmåga att med en efterföljande förnimmelse sammanbinda en föregående och sålunda måste kunna i sitt medvetande qvarhålla den föregående, så är det icke blolt en enhet af på hvarandra följande förnimmelser, utan äfven i hvarje ögonblick en enhet af flera samtidiga förnimmelser. Genom dessa bestämningar sökte Kant förklara, huru den i tiden och rummet varande verlden kunde vara efter vissa lagar ordnad till ett sammanhängande helt. Det är ock klart, att, om förnimmelserna icke såsom sådana kunna vara verkliga ulan förutsättning af medvetandet, så måste detta återfinnas i dem alla och således utgöra deras enhet.

Vidare är det klart, att, om medvetandet har en viss beskaffenhet, som utgör dess väsendtliga bestämning, så måste äfven denna i hvarje förnimmelse återfinnas. Sådana medvetandets väsendtliga bestämningar äro de rena förståndsbegreppen, och för det sinnliga medvetandet tiden och rummet. Antages n<i all kunskap vara uppkommen och således verksamhet vara ett nödvändigt vilkor för medvetandets verklighet, så följer att medvetandet måste vara verksamt enligt sin natur eller enligt de former, som utgöra dess väsendtliga bestämningar. Sålunda betraktade såsom bestämmande medvetandets verksamhet äro dess former lagar. Medvetandets innehåll, af hvad slag det vara må, måste således vara underkastadt förståndets lagar. Antager man nunaéd Kant att det ursprungligen innehållstomma medvetandet endast genom sinnligheten kan mottaga innehåll, så blifver följden deraf att sinnlighetens form äfven måste återfinnas i alla förnimmelser. Då sinnlighetens allmänna'form är tiden, måste således alla förnimmelser vara i tiden. Rummet, som endast är det yttre sinnets form, kan deremot endast återfinnas i de förnimmelser, som icke* blott äro det inre sinnets bestämningar, utan tillika äro det yttre sinnets. Om både tiden och rummet gäller för öfrigt att de såsom former hos sinnligheten, hvilken enligt Kant icke är en sjelfverksam förmåga, icke blifva lagar. Det är således förståndet, som i tiden och rummet sammanbinder och ordnar den genom intryck gifna mångfalden af sinnliga förnimmelser. Ehuru förståndet är en sjelfverksam förmåga, så skulle det dock icke vara verkligt, om det icke hade ett genom sinnligheten gifvet innehåll till föremål för sin verksamhet. Utan ett sådant innehåll skulle det blott vara kunskapsförmåga, men icke verklig kunskap eller medvetande. Om vi nu fasthålla det antagande, från hvilket Kant utgick, nemligen att all kunskap uppkommer, och om vi icke fästa oss vid den svårighet, som ligger i antagandet af en utifrån kommande inverkan på sinnet, så måste vi medgifva Kant riktigheten af hans ofvan anförda åsigt om sammanhanget i erfarenheten och erkänna, att inom erfarenheten allmängiltighet och nödvändighet kunna finnas. Men med Kant måste vi fortgå till frågan, om denna åsigt kan tillfredsställa förståndets fordringar. Förståndet måste såsom sjelfverksam förmåga först och främst fordra sin egen verklighet. Men då förståndet är förmåga att till enhet sammanbinda det mångfaldiga, så kan det icke få sin fordran på verklighet uppfyld, såvida icke det mångfaldiga är sådant, att det låter sammanbinda sig till enhet. Fordran på möjligheten af don gifna mångfaldens sammanbindning är således förståndets andra fordran. Då nu denna andra fordran utgör ett nödvändigt vilkor för den förstas uppfyllande, så måste det, innan man kan afgöra, om förståndet kan blifva verkligt, först afgöras, om i den gifna mångfaldens beskaffenhet ligger något hinder för enheten. Då det gifna innehållet är ett sinnligt och såsom sådant är i tiden och till en del äfven i rum-

&mét, så är det naturligt, att man måste fråga, om den i tiden och rummet varande mångfaldens fullständiga sammanbindning till enhet är möjlig. Att hon icke är det har Kant

i den första antinoroiens antithesis adagalagt. Han har nem-

ligen deri visat, att den i tiden fortgående sammanbindningen af innehållets delar icke kan hafva något slut. Det skulle nemligen för att komma till slutet fordras en oändlig tid, all-

denstund de delar, som skola sammanbindas till ett helt, äro

oändligt många. *Wen om man ock skulle antaga, att man verkligen sammanfattat alla delarne till ett helt, så skulle dock icke dermed alla svårigheter vara öfvervunna, ty detta hela skulle vara ett sammansatt och såsom sådant enligt den andra antinomien vara inom sig motsägande. Att det hela måste vara sammansatt följer, äfven om man icke vill med-gifva, att hvarje förhållande mellan flera samtidiga förnimmelser är ett yttre förhållande och således ett rumförhållande, deraf att det hela måste omfatta äfven det yttre sinnets förnimmelser, hvilka äro i rummet. Att det sammansatta inom sig är motsägande följer deraf, att det å ena sidan förutsätter enkla delar, men å andra sidan inga sådana kunna finnas, alldenstund delarne såsom delar af ett i rummet varande helt sjelfva måste vara i rummet, hvilket åter kan delas i oändlighet. Fasthålles denna motsats i all sin stränghet, så följer att all sammansättning och all samvaro i rummet äro omöjliga. Det sinnliga innehållet kän således icke blifva ett fullständigt helt. Då nu Kant å andra sidan visat, att det innebär en motsägelse att antaga det sinnliga innehållets verklighet, men neka, att det är eller kan blifva ett helt, så följer deraf att det sinnliga icke är det sangt verkliga, och att således icke heller förståndet i det sinnliga kan vinna sin fullständiga verklighet. En noggrannare

undersökning visar, att det icke såsom förstånd kan i någon grad vara verkligt. All enhet eller samvaro i rummet är, såsom ofvan visades, omöjlig, ty äfven den minsta del af den i rummet varande verlden måste bestå af ett oändligt antal delar, för hvilkas sammanbindning en oändlig tid skulle fordras. Samvaro i tiden synes åter. endast under förutsättning af en redan verkställd sammanbindning vara möjlig. Erkännandet af en ursprunglig samvaro itiden skulle stå i strid mot det af Kant gjorda antagandet^

att all enhet är åstadkommen genom förståndets sammanbin-

dande verksamhet. Don i ett tidsmoment till enhet samman-fattade mångfalden måste således bestå af enkla delar, och i den första sammanbindningen måste ett enkelt förenas med ett annat enkelt. Det första innehåll, som funnes i tiden, skulle således vara ett enkelt, och om före detta någon tid skulle

sättas, så vore hon tom på allt innehåll. Men den tomma

tiden är såsom form utan innehåll overklig, hvilket visas deraf, alt i henne ingen förändring kan ega rum, alldenstund ingenting i henne finnes, som kan undergå förändring. Såvida nemligen tiden är förändringens form, så fordras för tidens verklighet ett föränderligt innehåll. Inom ett rent enkelt kan ingen förändring föregå. Om det pck antages uppkomma och förgås, så är delta likväl icke en förändring inom det enkla. Skall nu det enkla vara i tiden, så kan det endast vara i ett sådant tidsmoment, som är rent enkelt och således icke i sig har någon förändring. Men då tiden just är det, som i sig har förändring och hvarje tidsdel såsom sådan sjelf måste vara tid, så kan intet enkelt tidsmoment finnas och följaktligen icke heller något enkelt innehåll i tiden. Vi hafva således här samma motsats, som i afseende på rummet, nem-Hgen att å ena sidan det hela, såvida det skall bestå af delar, förutsätter dessa delars enkelhet, men å andra sidan

denna förutsättning innebär en orimlighet, då enkla delar icke kunna finnas. Då det nu icke är på grund af sin ofullständighet, utan på grund af omöjligheten att sammanfatta delar, som det hela visat sig vara otänkbart, så följer att all samvaro i tiden innebär en motsägelse. Antages nu ett innehåll i tiden, så måste detta vara i en oafbruten vexling, hvilken åter innebär en motsägelse, såvida det oafbrutet vexlande hvarken sägas vara eller icke vara, utan på en gång är och icke är. I tiden och rummet kan således intet verkligt finnas. I dem kan följaktligen ingQn verklig enhet af förståndet

åstadkommas, och förståndet kan således icke i dem vinna sin verklighet. Detta har äfven Kant uttryckligen erkänt, då han visat, att man blott genom en det rena förnuftets paralogism kan komma till antagande af sjelfmedvetandet såsom verkligt*so

subjekt eller substans. Det resultat, till hvilket Kants undersökning om erfarenhetens enhet och lagbundenhet leder, är således, att dessa icke kunna vara verkliga, alldenstund hvarken det innehåll, som skulle sammanfattas till enhet och ordnas efter lagar, icke heller det förstånd, som skulle gifva innehållet enhet och lag, kan vara verkligt. Innehållet och förståndet äro nemligen hvart för sig overkliga och kunna icke genom sitt förhållande till hvarandra blifva verkliga. Erfarenheten sjelf kan således icke vara verklig, då verklighet icke kan tillerkännas hennes enhet och icke heller hennes mångfald. För att afgöra, om detta skeptiska resultat Ur o-undvikligt, måste man gå tillbaka till undersökning af de antaganden, ur hvilka Kant följdriktigt utvecklat detamma. Dessa antaganden voro, att all kunskap uppkommer, och att kunskapens innehåll är ett genom intryck utifrån gifvet. Då det fordras en högre grad af abstraktion för att fortgå till granskning af den abstraktare frågan om kunskapens uppkomst, 8n för att undersöka den konkretare om det sätt, hvarpå kunskapen uppkommer, i fall hon antages uppkomma, så är det med sakens natur öfverensstämmande, att man först upptog till pröfning Kants antagaude af ett för medvetandet obekant Diog an sich. Kant sjelf började sätta riktigheten af detta antagande i fr§ga, då han undersökte, huruvida icke förståndet skulle i och genom sig sjelf kunna ega ett verkligt innehall, eller vara, hvad Kant kallade förnuft. På denna fråga måste dock Kant gifva ett bestämdt nekande svar, då harv icke erkände förståndet vara något mera än sjelfverksam förmåga att till enhet sammanbinda en mångfald, hvilken han icke i förståndet kunde npptlicka, hvarken såsonp verklighet eller såsom möjlighet. 1 sin theoretiska philosophi stad-nade således Kant vid det resultatet att förståndet hvarken kunde vara verkligt såsom medvetande om det sinnliga innehållet, emedan ett sådant innehåll står i motsägelse mot förståndet, icke heller såsom medvetande om något

osinnligt innehåll, emedan ett sådant icke kunde i förståndet upptäckas. Emellertid trodde Kant sig icke härmed hafva gjort en praktisk philosophi omöjlig. Det praktiska förnuftets verkligheV ansåg han vara satt utom allt tvifvel derigenom, at(, praktisk^

#lagar etter allmängiltiga och nödvändiga grundsater finnai gifna i menniskans sedliga medvetande. Dessa lagar framträda såsom fordringar att meniskan skall i sitt handlande bestämma sig oberoende af alla sådana bestämningsghinder, som leda sitt ursprung från hennes sinnliga innehåll, och möjligheten af sådana fordringars uppfyllande förutsätter viljans frihet eller förmäga att vara sin egen lag. Det är tydligt att Kant i denna undersökning gått i motsatt riktning mot den, som han i sin theoretiska undersökning följde. Då Kant fann frågan om erfarenhetens lagbundenhet starkt betviflad, kunde han icke från henne såsom gifven sluta till verkligheten af det förnuft, som fordrar densamma. Han måste tvärtom söka att visa förnuftets verklighet för att derur härleda lagbundenhetens verklighet. Då han deremot icke kunde medgifva något tvifvel på de praktiska lagarne, så kunde han frun dem sluta till verkligheten öf det praktiska förnuft, hvars fordringar dessa lagar äro. Om det nu ock måste medgifvas, att det praktiska förnuftet icke kan gora någon fordran utan att såsom förnuft vara i någon grad verkligt, så är det dock å andra sidan klart, att det praktiska förnuftet icke är fullständigt verkligt, då det behöfver göra en fordran. Det kan nemligeh icke för något väsende finnas skäl att fordra något utöfver sin fullständiga verklighet. Det praktiska förnaftet skulle således, likasom förståndet inom det theoretiska området, först och främst fordra sin egen fullständiga verklighet. Det skulle då, synes det, vara det naturligaste att undersöka, huru det praktiska förnuftet skulle kunna utveckla sig till fullständig verklighet eller, om detta icke är möjligt, huru det skulle kunna från något annat erhålla de bestämningar, som det icke eger eller icke kan ur sig utveckla. Enligt Kants språkbruk skulle detta vilja säga, att då det praktiska förnuftet är blott form, så borde man undersöka, huru denna form skulle kunna utveckla eller få ett innehåll. Denna undersökning, hvilken Kant kallade det rena praktiska förnuftets kritik, ansåg han vara öfverflödig, emedan det piaktiska förnuftet genom sina yttringar bevisar sin verklighet och följaktligen all bevisning mot dess möjlighet är fruktlös. Häri ligger det obestridligen riktiga, att den ofvan yrkade undersökningea icke är praktiskutan theoretisk, och således icke kan sagas tillhöra deo praktiska philosophien. Likväl kan det sättas i fråga, om icke denna theoretiska undersökning kan vara ett nödvändigt vilkor för möjligheten att besvara den praktiska philosophiens frågor. Huruvida förhållandet är sådant eller icke, skall genom granskning af Kants egen åsigt blifva klart. Sedan Kant såsom ofvan är nämndt från de praktiska lagarnes gifna verklighet slutit till det praktiska förnuftets, och satt friheten såsom nödvändig förutsättning för möjligheten att följa förnuftets lagar eller uppfylla dess fordringar, så återstår dock frågan om sättet, hvarpå dessa fordringar af menniskan kunna uppfyllas. Frågan är således icke längre om det praktiska förnuftets verklighet i och för sig, utan för ett väsende, hos hvilket Kant förklarar den moraliska lagen yttra sig såsom imperativ derföre att det icke såsom förnuftigt väsende icke är rent, utan med behof och sinnliga bestämningsgrunder behäftadt. Det är nu klart att om menniskan kunde befrias från behof och sinnliga bestämningsgrunder, så skulle hinderna för förnuftets renhet hos henne vara undanröjda. Man har härvid först att fråga, hvar-före alla sinnliga bestämningsgrunder anses stå i strid mot förnuftet och upphäfva dess renhet. Skäletr härtill ligger i det sinnliga medvetandets och innehållets oförenlighet med förnuftet. Det sinnliga är nemligen alltigenom ett vexlande och

tillfälligt, det förnuftiga deremot allmängiltigt och nödvändigt. Förnuftet, som i det vexlande och tillfälliga icke i någon

grad kan vara verkligt, måste således fordra det sinnligas

upphäfvande. Men då förnuftet såsom praktiskt icke utsträc-

ker sina fordringar utöfver det område, inom hvilket menniskan är fri, så fordras blott det sinnligas upphäfvande såsom bestämningsgrund. Såvida menniskan skall vara förnuftig, får bon icke hafva någon annan bestämningsgrund än den förnuftiga lagen. Men då nu menniskan, sålänge hon har några sinnliga bestämningar, icke kan fullt frigöra sig från sinnliga drifter och begär, och således icke heller från deras sinnliga bestämningsgrunder, så följer att så länge en sinnlig bestämning hos henne qvarslår, så är förnuftet icke hos

henne, full— Jcoqaligt rent. ; För att vinna fullkomlig renhet måste förnuftet Upph$fva den ena sinnliga bestämningsgrunden efter den andra^och då de sinnliga bestämningsgrundarna aro. till antalet o-ändliga, så blifver ock den process hvarigenom de skola upp-häfvas oändlig. Men äfven om man antager detta mål vara vunnet, så är det klart, att frågan om förnuftets fullständiga verklighet återkommer. Förnuftet har genom det sinnliga innehållets upphäfvande blifvit en form utan allt innehåll, ed lag, som ickp för något är bindande, en vilja, som icke vill

något. Förnuftets overklighet blifver då alltför påtaglig för

att kunna förnekas. För att vara verkligt förutsätter således det praktiska förnuftet ett innehåll, och då intet annat innehåll finnes än det sinnliga, så måste ett sådant finnas såsom föremål för det praktiska förnuftets verksamhet. Det praktiska förnuftet kan å andra sidan icke i det sinnliga vara verkligt, och måste således af sitt föremål vara inskränkt. Till en fullständig verklighet' kommer det praktiska förnuftet hos menniskan aldrig. Förnuftets fordi an måste då inskränkas så, att af menniskan blott fordras att hon mer och mer skall

närma sig målet, som är förnuftets fullständiga verklighet.

Om således förnuftets fullständiga verklighet hos menniskan icke kan fordras, så blifver det nödvändigt att undersöka, huruvida fordran, att förnuftet skall i hvarje ögonblick vara till en viss grad verkligt och föras till en högre grad af verklighet innebär någon motsägelse, och om menniskan, i fall denna fordran uppfylles, verkligen vinner ett tillfredsställande godt. Att förnuftet i hvarje ögonblick kan till en viss grad vara verkligt följer af viljans frihet. Friheten är nemligen förnuftets förmåga att oberoende af alla fremmande bestäm-ningsgrunder genom sin egen verksamhet gifva sig bestämningar, hvilka en gång gifna blifva lagar fbr den verksamhet, genom hvilken förnuftet gifver sig nya bestämningar. Friheten innebär således en kausalitet efter begrepp ty förnuftets bestämningar äro allmängiltiga och nödvändiga och således begrepp. Då nu inom menniskan såsom sinnligt förnuftigt väsende såväl de sinnliga bestämningsgrunderna, som den förnuftiga äro till möjligheten gifna, så är friheten den förnuftiga viljans förmåga att hålla menniskan så mycket oberoende af de sinnliga bestämningsgrunderna, att de, oaktadt de alltid till en viss grad inverka, dock icke verkligen bestämma henneti

och derigenom hindra hennes bestämning efter förnuftet* Aii denna förnuftets sjelfbestämning är ett godt för mennj$kan följer deraf, att förnuftet är menniskans väsende. Att der-emot de sinnliga bestämningsgrunderna kunna vara ett ondi för menniskan följer deraf, att de icke ursprungligen tillhöra menniskan, utan äro henne genom fremmande inverkan gifna*. Att de verkligen äro ett ondt för menniskan, såsn^rt de verk-* ligen bestämma henne, följer af det sinnliga innehållet5 och det sinnliga medvetandets förut uppvisade strid mot förnuftet. Det är häraf klart, att såvida det hos menniskan finnes någon bestämning, hvilken hel och hållen är gifven i och genom henne sjelf, så har hon deri ett godt, som icke står i väH sendtligt förhållande till det onda. Att sådana bestämningar finnas är välf såsam ofvan är nämndt, ett obestridligt faktum* men man måste dock fråga, om detta låter förklara sig, och omöjligheten häraf har Kant sjelf medgifvit. Verkligheten af en enda sådan bestämning förutsätter nemligen lika väl som verkligheten af förnuftet såsom enhet af alla sina bestämningar sinnlighetens totala upphäfvande. Förnuftet kan således icke ens fordra af menniskan, att någon dess bestämning skall hos henne vara i något ögonblick fullt verklig, utan måste äfven i detta afseende inskränka sig till fordran på ett oupphörligt närmande till detta mål. Denna förnuftets fordran kati nu icke innebära något annat, än att menniskan måste motverka det fremmande inflytande, som hindrar hennes sjelfbe-stämning, och mer och mer närma sig till befrielse från detta hinder. Detta vill med andra ord säga, att menniskan mer och mer skulle nedsätta sin sinnlighet från verklighet till möjlighet, men då det icke gifves någon absolut overklig möjlighet, och följaktligen hvarje grad af möjlighet tillika är en grad af verklighet, så kan det sinnliga val nedsättas till lägre och lägre grader af verklighet, men aldrig blifva blott och bar möjlighet. Då nu hvarje gräd af sinnlighetens verklighet inskränker förnuftet till en motsvarande grad af overklighet, så följer att förnuftet icke kan i någon af sina bestämningar vara hos menniskan fullt verkligt. Menniskans sedliga verksamhet skulle i följd häraf vara en oafbruten öftfergång iråa den ena graden af möjlighet eller verklighet till don andra,och såsom 6ådan skulle verksamheten val ega en viss riktning, men icke något mål eller någon fast riktningspunkt. Det är klart, att vi här

hafva den oalbruina gränslöFa vex-lingen oeh med henne alla de taotsägelser, som vi ofvan visat .henne innebära. Om man nu, oaktadt hvarken sinnligheten for sig är fullt verklig, icke heller förnuftet för sig är det, likväl vill antaga menniskan någongång vara eller blifva ett fullt verkligt väsende, så måste man återgå till Kants ursprungliga antagande, att det menskliga förnuftets brist på verklighet fylles genom sinnlighetens innehåll. Till en sådan återgång föranleddes Kant af den riktiga insigten, att det goda, som af förnuftet genom dess sjelfverksamhet sättes, icke kunde våra fullt verkligt för menniskan och således icke heller vara hennes högsta goda. Af förnuftets overklighet följde nemligen overkligheten af det goda, som blott i förnuftet har sin grund och blott för förnuftet är godt. I det fullständigt goda måste således ingå ett sinnligt moment som tillfredsställer menniskan, såvidt hon är sinnlig. Dygden såsom det goda för förnuftet och lycksaligheten såsom det goda för sinnligheten skulle således sammanbindas till enhet, och denna enhet är det högsta goda. Hade nu Kant kunnat antaga, att det menskliga förnuftet såsom ett ändligt förnuft fordrar blott den bestämda grad af verklighet, som för menniskan är möjlig att uppnå, så skulle, synes det, möjligheten af förnuftets och sinnlighetens förening till ett verkligt helt vara gifven. Men då här svårigheter möta, dels emedan förnuftet icke kan vara vTerkligt utan att vara absolut, dels emedan det sinnliga är en oafbruten vexling och man således icke kan vinna ett godt, som icke öfvergår till ett ondt, så finnes ingen annan utväg än att antingen öfvergifva den Kantiska åsigten om det sinnliga såsom ett utifrån gifvet oafbrutet vexlande innehåll, eller ock såsom Kant antaga ett allsmägtigt och allvetande väsende, som bringar dygd och lycksalighet i en öfverensstämmelse, hvilkens behöflighet är lika påtaglig, som hennes möjlighet är obegriplig. Men det är icke blott det theoretiska förnuftet som finner svårigheter vid detta antagande. Äfven från det praktiska förnuftets synpunkt visar det sig otillfredsställande. Det praktiska förnuftet« väsendtliga bestämning är enligt Kamdeså avtonomi, det vill säga dess sjelfbestämdhet eller, om det tänkes såsom sig utvecklande, dess förmåga att sjelft

gifva sig sina bestämningar och derigenom vinna verklighet. I följd deraf har ock Kant bevisat att heteronomi eller bestämdhet af annat strider mot det praktiska förnuftets natur. Deremot är i antagandet af en genom ett annat väsende åstadkommen öfverensstämmelse mellan sinnligheten öch förnuftet tydligen erkändt, att förnuftet icke kan gifva sig sjelft de bestämningar, som det sjelft behöfver, utan måste af ett annat väsende mottaga dem. Det är då tydligt att det sinnliga icke kan bringas till öfverensstämmelse med förnuftet, sålängé detta sednare är praktiskt, och att å andra sidan förnuftet,* sålänge det är praktiskt, icke kan vinna det högsta goda.

Om Kants sista försök att förklara sammanhanget och öfverensstämmelsen mellan menniskans förnuft och sinnlighet genom användning af ända målsbegreppet erinra vi blott, att

det måste falla, då detta begrepp lika litet som något annat kan visas ega användbarhet utöfver erfarenhetens gränser. Det torde således vara klart, att från den Kantiska åsigtens ståndpunkt sammanhanget mellan förnuft och sinnlighet icke kan förklaras.

Resultaterna af vår undersökning rörande Kants åsigt om

det goda kunna vi sammanfatta i följande punkter. Kant har

först och främst visat nödvändigheten att skilja mellan förnuftet såsom väsendet, det sannt verkliga, som eger allmängiltighet och nödvändighet, och sinnligheten susom företeelsen, det skenbart verkliga, som är vexlande och tillfälligt. Han har vidare insett, att det goda för ett väsende icke kan vara något annat än detta väsendes verklighet, såvida denna är gifven i och. genom väsendet sjelft, och att det goda just genom denna väsendets sjelfbestämning är praktiskt objekt. Ytterligare har han insett, att det praktiska förnuftets verklighet hos menniskan icke låter sig bestridas, och att således menniskans goda består i hennes väsendes sjelfbestämda verklighet eller, då menniskan är ett verksamt väsende, i hennes fullkomligt fria verksamhet i enlighet med detta väsende. Slutligen har Kant äfven insett nödvändigheten att från det goda utesluta allt ondt äfvensom allt förhållande till det onda. Der-emot har Kant icke kunnat pä theoretisk väg visa nigot för* nuft eller någon sann verklighet, utan nödgats stadna vid in-sigten i den oafbrutet vexlande företeelsens overklighet. Då nu endast företeelsens form antages vara företeelse af menni-skans väsende, men hennes innehåll fattas såsom företeelse af ett annat väsende och förklaras vara gifven genom inverkan af detta, så blifver den praktiska följden häraf, att

menniskan i detta genom fremmande inverkan gifna innehåll har ett hinder för sin sjelfbestämning, hvilket hon måste undanrödja. I följd häraf har Kant icke kunnat sätta det menskliga väsendets fullständiga verklighet utan blott dess renhet såsom förnuftets fordran. Förnuftet har nemligen intet innehåll att förverkliga. Vidare har Kant icke kunnat frigöra det praktiska förnuftet från tidsbestämning. Det har nemligen att motverka en serie af verkningar och dess egen verksamhet faller der-före i tiden och blifver likasom de sinnliga verkningarnes serie en gränslös och oaibruten fortgång i tiden. Slutligen måste Kant för att få slut på sinnlighetens och förnuftets strid öf-vergifva den stränga skilnaden mellan godt och ondt och i det högsta goda intaga en sinnlig beståndsdel. Från en oaf-bruten vexling kan således enligt Kant det menskliga förnuftet icke befrias i och genom sig sjelft, utan måste genom förbindelse med det sinnliga söka befrielse derifrån. Men det sinnliga är till sin natur vexlande och äfven om förbindelsen mellan förnuft och sinnlighet oaktadt sin obegriplighet med-gifves kunna af Gud verkställas, så har dock vexlingen icke derigenom fått sitt slut.

Jemföra vi Kants praktiska philosophi med den Cyrenaiska skolans, så finna vi att Kant likasom Theodoros insett nödvändigheten att sätta det goda såsom (pqov^g och göra det oberoende af det vexlande och föränderliga, och likasom He-gesios funnit, att menniskan icke kan vara utan innebåll, men icke kunnat erkänna något innehåll såsom tillfredsställande. Den väsendtliga skilnaden mellan Kant och de yngre Cyrenai-kerna ligger deri att Kant utgått från känslan af förnuftets fordringar och sökt göra reda för hvad detta förnuft är, och huru det skulle kunna göras till den enda bestämningsgrunden vid menniskans handlande, då deremot Cyrenaikerna utgått vts

fr åo- intresset för det sinnligt goda och endast af tvingande nödvändighet låta förmå sig att derifrån afstå.

. Vi hafva förut nämnt, att det otillfredsställande i Kants theoretiska resultat måste leda till granskning af de antaganden, från hvilka han utgått, samt alt dessa antaganden voro tvenne nemligen af all kunskaps, det vill säga allt verkligt medvetandes uppkomst och af något som gör intryck på med^ vetandet, Båda dessa antaganden stå i strid mot Kants regel, att man icke får tillämpa medvetandets former på det i och för sig verkliga. Dét förra är nemligen en tillämpning af sinnlighetens form tiden på medvetandet i och för sig och det sednare af orsaksförhållandet på tinget i och för sig.

Fichte, som anmärkte det felaktiga i kausallagens användning utom erfarenhetens gränser, , förkastade, äfven af andra skäl, antagandet af ett utom medvetandet varande och af detsamma oberoende ting, men fasthöll Kants antagande, att det icke finnes något ursprungligt innehåll i medvetandet och således icke heller något ursprungligen verkligt medvetande. Medvetandet är således enligt Fichte ursprungligen en förmåga, som icke behöfver sättas i verksamhet af något annat, utan genom sin egen natur är i verksamhet. Vidare behöfver denna förmåga icke något yttre för att blifva förnimmande, utan hon är absolut sjelfåskådning. Denna eahet af sjelfverksamhet och sjelfåskådning är Fichtes oändliga jag. Då n.u innehållet icke -är i detta jag ursprungligt utan frumbragt, så blifver Fichtes uppgift att undersöka, om jaget kan frambringa ett innehåll, som det utan motsägelse mot sig sjelft kan hafva. Hvarje i erfarenheten gifvet innehåll är, såsom Kant hade visat, ett ändligt. Det af jaget frambragta innehållet måste deremot^ vara oändligt för att (jfverensstämma med jagets oändlighet. Den Fiehteska åsigtens lifefråga blifver således den, om-jaget, kan frambringa ett oändligt innehåll. Såsom oändlig verksamhet har jaget oändlig hastighet. Hastighet kan med af-seende på tidens tvenne motsatta egenskaper att nemligen så väl yara ett sammanhängande helt, som bestå af mot hvarandra begränsade delar, hafva två betydelser. Utgår maa från den sednare bestämningen, så betyder hastighet förmåga att till enhet sammanfatta flera tidsdelar eller att upphäfvaderas åtskilnad i tiden, det vill säga deras tidsföljd. Oändlig hastighet betyder då förmåga att till enhet sammanfatta ett oändligt antal tidsdelar eller att upphäfva all åtskilnad i tiden och således all tidsföljd. Utgår man åter från tiden såsom sammanhängande helt, så betyder hastighet förmåga att inom den gifna såsom helt betraktade tiden sätta en mångfald af delar eller införa åtskilnad eller tidsföljd i den såsom enhet fattade tiden. Oändlig hastighet betyder då förmåga att i hvilken tidsdel som heldst, huru liten han än må vara, sätta ett oändligt antal delar öch således inom denna tidsdél sätta en oändlig tidsföljd, hvarigenom han blifver oändlig tid. I båda fallen betyder hastighet magt öfver tiden eller oberoende af tidsbegränsning, och oändlig hastighet oändlig magt öfver tiden eller fullkomligt oberoende af tidsbegränsning. Det är klart, att såvida hastighet alltid hänföres till tiden, så är den oändliga hastigheten ingen hastighet, emedan

hon upphäfverall tid. J)et är vidare klart, alt såvida verksamhet icke kan tänkas utan hastighet och följaktligen icke heller oändlig verksamhet utan oändlig hastighet, så blifver en oändlig verksamhet ingen verksamhet. Fästa vi ass åter dervid, att hvarje verksamhet måste åstadkomtaa en verkan och att ju större hastigheten är, desto större del af sin hela verkan kan verksamhet i en viss gifven tid åstadkomma, så följer, att en o-ändljgt hastig verksamhet skulle i en oändligt liten tid åstadkomma hela sin verkan. Men den oändliga verksamheten kan icke jemte sig hafva en annan verksamhet utan är all verksamhet och det finnes således ingen verkan, som icke af henne åstadkommes. Hela hennes verkan är följaktligen all verklighet, om man nemJigen såsom Fichte förutsätter att allt verkligt är verkan. Att den oändliga verksamheten i en o-ändligt liten tid åstadkommer hela sin verkan betyder således, att bon i en oändligt liten tid frambringar allt verkligt eller sätter allt tidsionehåll i en oändligt liten tid. Men då det icke finnes någon oändligt liten tid, alldenstund hvarje tidsdel består af flera på hvarandra följande delar och således kan delas i mindre delar, så är tydligt att en med oändlig hastighet åstadkommen verkan icke är åstadkommen i tiden, och följaktligen icke är åstadkommen utan antingen är ursprungligeller icke är. Då vidare all verklighet icke kan tänkas såsom verkan af ed annan verksamhet än den, som har oändlig hastighet, sä följer att all verklighet, det vill säga verkligheten i sin helhet, icke kan tänkas såsom åstadkommen, utan antingen måste vara ursprunglig eller icke vara. Af det of-vananförda följer, såsom det synes, naturligt, att såvida det finnes ett oändligt medvetande så är delta icke verksamt samt att såvida det finnes en verklighet, som i sig innefattar allt verkligt och derigenom är oändlig verklighet, så är denna icke uppkommen. Då nu det oändliga medvetandet måste till sitt innehåll hafva den oändliga verkligheten, så är det icke längre möjligt att antaga all kunskaps uppkomst. Fichte, som insåg, att det oändliga jaget icke kunde vara verkligt och det verkliga icke oändligt, om man antager jaget såsom verksamt, frångick dock icke detta antagande, utan försökte att fullständigt angifva vilkoren för jagets verklighet. Grund-Vilkoret måste blifva, att jaget inskränker sig sjelf och blifver ett ändligt. Sedermera har jaget till sin uppgift att upphäfva denna ändlighet, hvilket dock icke låter sig göra utan upp-häfvande af jagets verklighet. Det verkliga är nemligen verkligt endast i och genom jaget, och då denna dess verklighet i och genom jaget antages förutsätta, att det är en verkan af jaget, och då vidare hvarje verkligt inom det numera änd-liga jaget måste vara en viss verkan i motsats mot andra, så följer att sedan jaget en gång blifvit ändligt, så kan det aldrig blifva oändligt, emedan det såsom ändligt icke kan å-stadkomma en oändlig verkan. Att jaget åter inskränker sig sjelft och derigenom blifver ett ändligt kan icke ur dess eget väsende förklaras, utan förutsätter en motverkan mot jagets verksamhet. Hed erkännande af denna nödvändighet och af det oändliga jagets overklighet äfvensom af det verkliga jagets oändlighet slutar Fichte sin theoretiska philosophi. Lösningen af den motsägelse, söm häri finnes och af Fichte ingalunda förbisågs, gick han enligt Kants föredöme att söka i den praktiska philosophien. Innan vi öfvergå till denna, vilja vi likväl göra några anmärkningar om förhållandet mellan Fichtes lära om jagets verksamhet och lärau om alltings vexling sådan, som hon före honom finnes. Användning af tjden pådet i och för sig verkliga, hvilken Kant efter regeln icke kunde tillåta, men af ovarsamhet gjorde, har Fichte försökt att göra till regel. Anledningen dertill var gifven, då Fichte antagit, att all kunskap uppkommer, och bevisat, att det icke finnes något annat verkligt än medvetandets innehåll, det vill säga kunskap. Häraf följde nemligen att det icke genast från bör* jan kunde antagas innebära en brist på verklighet att vara uppkommen eller att vara i tiden. Då nu Fichte af denna anledning satte medvetandets verkliga innehåll i tiden, så har han i likhet med Cyrenaikerna öfverflyttat vexlingen från det skenbart verkliga till det sannt verkliga. Men då den sanna verkligheten icke för Fichte är den sinnliga, utan är sjelf-medvetandets verklighet, så måste han för,att i någon mon kunna erkänna det sinnliga innehållet såsom verkligt sälta det såsom en skapelse af jaget och för att kunna tillerkänna det någon grad af nödvändighet sätta det såsom vilkor för jagets verklighet. Vidare måste hon för att kunna erkänna det ändliga medvetandets verklighet sätta detta såsom i någon grad sjelfverksamt såvida nemligen sann verklighet endast i och genom sjelfverksamhet kan finnas. Hvarje ändligt medvetande är således en viss grad af sjelfverksamhet förenad med en viss grad af motstånd eller inskränkning, och hvarje ändligt jag är en serie af sådana sinsemellan olika grader. Deras olikhet består i det olika mått af sjelfverksamhet och af motstånd, som i hvarje grad ingår. Det oändliga jagets verksamhet måste ehuru oändlig, likväl, såvida hon skall tänkas såsom verksamhet, antagas bestå i en likadan serie af olika förhållanden mellan sjelfverksamhet och motstånd. Då nu motståndet icke mindre än sjelfverksamheten ytterst

måste härledas ur det oändliga jaget sjelft, så följer att äfven deras grad eller mått måste ur jaget härledas. Då vidare jaget genom sin sjelfverksamhet bestämmer sig sjelft och vid denna sjelfbestämning hvarje sednare bestämning måste öfverens-stämnia med de föregående, så blifva jagets allmännaste bestämningar, hvilka det först frambringar, grundsatser, lagar eller mått för jagets fortgående verksamhet, genom hvilken det gif-ver sig nya bestämningar. Denna Fichtes lära om den änd-' liga verksamheten eller rörelsen bar väsendtliga likheter med;Hertklits, k ena sidan hafva båda antagit rörelsens oändlighet och*f(frklarat, att allt verkligt är frambragt i och genom henne, och att utan henne ingenting verkligt finnes. A andra sidan hafva båd? i samma hänseenden afvikit från den stränga läran om rörelsens oandlighet. Ingendera har kunnat frigöra sig från nödvändigheten att antaga något, som Ur i rörelsen, eller med andra ord något, som under all vexling bibehåller sig likt sig sjelft och således är vexlingens eller de vexlandö bestämningar nes fasta varaktiga underlag. Detta varaktiga i rörelsen, hvilket hos Heraklit var elden och hos Fichte ajelfmedvetandet, förklaras dock af båda vara detsamma, som sjelfva rörelsen, hvilket från deras synpunkt kan förefalla naturligt, då rörelsen sjelf, såvida hon är oändlig ocb såsom sådan i allt närvarande (napva srcgilgaw) måste vara det, som i alla särskilda rörelser bibehåller sig och är sig sjelft likt. Hon kan väl till graden förändras, det vill

säga inskränkas, men icke helt och hållet eller till arten förändras, ty genom en sådan förändring skulle hon upphöra. Den andra för båda gemensamma afvikelse från den rena lä— ran om rörelsens oändlighet består i erkännandet, att i all verklig rörelse återfinnas tvenne motsatta riktningar, hvilka utgöra vilkor för rörelsens verklighet, och af hvilka den ena icke utan den andra kan vara verklig. Dessa båda motsatta

riktningar äro hos båda den positivt oändliga och den inskränkande, af hvilka den förra bos Fichte kallas jagets i

oändlighet utåtgåénde verksamhet, hos Heraklit odog ofyftr och den sednare hos den förre jagets på sig sjelf tillbakagående verksamhet, hos den sednare oåog xchto< Förhållandet mellan dessa riktningar kan väl vexla, men sjelfva äro de varaktiga bestämningar i all verklig rörelse. Men om ock rikt-ningarnes förhållanden vexla, så finnes dock i deras vexling någonting varaktigt nemligen de allmänna lagar eller mått (phQm) enligt hvilka denna vexling fortgår, och i dessas antagande finna vi Fichtes och Heraklits tredje afvikelse från ifrågavarande lära. Men det finnes äfven vä6endtliga olikheter mellan dessa båda tänkares iäror om rörelsen. Först anmärka vi, att Fichte icke såsom Heraklit kunnat antaga rörelsens begge riktningar hafva sin grund i det oändliga, utanmåste söka den inskränkande riktningens grund i en för jaget fremmande och ur detsamma icke förklarlig mot verkan. Vida ro finna vi, att då Heraklit icke gör någon svårighet vid erkännandet, att allt, såvida det är i vexling, på en gång är och icke är, så har Fichte väl kommit till samma erkännande, att det verkliga alltid är ändligt, hvilket vill säga, att det är behäftadt med en brist på verklighet och således icke fullständigt är, men icke känt sig tillfredsstäld med detta förhållande, hvilket för honom bevisade det oändligas overklighet. Den förra olikheten med Heraklit upphäfves af Schel-ling, då han bestämmer jaget såsom en kraft, hvilken ursprungligen är enhet af motsatta riktningar, och den sednare bortfaller, då Hegel förklarar vara och icke vara oaktadt sin åtskilnad vara ett och samma och ingå i allt verkligt såsom vilkor för dess verklighet, men det oaktadt fasthåller verklighetens oändlighet. Utvecklingen af läran om den oafbrutna vexlingen har sålunda inom den nyare philosophien gått i omvänd ordning mot den, som hon följde i den gamla. Skälet härtill är att söka i den olika arten af den verklighet, som hos de nyare philosopherne, och den, som hos de gamle antogs såsom det varaktiga i rörelsen. Hos Heraklit var denna verklighet något för medvetandet yttre, och i detta yttre nem-ligen elden hade både vexlingen sitt underlag och hennes lagbundenhet sin grund. Deraf blef en följd att, så snart man insåg omöjligheten af en utom medvetandet varande verklighet, så bortföllo med vexlingens underlag äfven hennes lagar eller mått. Vidare följde häraf, att då man återigen ville finna en varaktig verklighet, så kunde man, i fail någon grund för en sådan kunde finnas inom subjektet, omedelbart antaga denna verklighet vara fri från vexling, emedan den föregående skepticismen icke hade kunnat rikta sig mot denna för honom obekanta grund för varaktighet. Deremot hade redan vid den nyare philosophiens början Cartesius utgått från medvetandet och tillerkänt det ett allmängiltigt och nödvändigt innehåll nemligen de medfödda begreppen. Vidare hade Leibnitz förklarat substans vara perceptionskraft och visat det vara omöjligt, att någonting kunde utifrån inkomma i en perceptionskraft. Allt medvetandets innehåll måste således ur-aprungligen finnas i detsamma, men behöfver icke derföre vara ett

ursprungligen verkligt, utan kan finnas såsom möjligt» Mot antagandet af ett sådant ursprungligt innehåll i medvetandet äfvensom mot drn derpfi grundade allmängiltigheten och nödvändigheten vande sig Locke med sitt påstående, att all kunskap uppkommer ur erfarenheten, och Hume med sina bevis mot erfarenhetskunskapens allmängiltighet och nödvändighet. Vidare förnekade Locke och ännu strängare hanfe franska efterföljare medvetandets ajelfverksamhet och satte det såsom en rent passiv förmåga att mottaga intryck, och å andra sidan visade Berkeley, att ar Lockes lära om. våra förnimmelsers innehåll, att nemligen det, hvarom vi hafva kunskap, icke är i och för sig varande ting, utan blott egenskaper, följde alt man från förnimmelserna icke kunde sluta till något annat, hvarom de skulle vara förnimmelser. De blefva då alla, hvad Locke hade antagit sina qualitates secundariae vara, nemligen blott våra förnimmelser och ingenting annat. Härmed var nu visadt, att det var omöjligt att antaga allmängiltighet och nödvändighet ega sin grund i något utom medvetandet varande, ty derom kunde man icke hafva någon kunskap, och lika omöjligt att söka denna grand i medvetandet såsom blott passiv förmåga att mottaga intryck. Del återstod således att försöka, om i medvetandet sflsom sjelf** verksam förmåga kunde vara grund till allmängiltighet och nödvändighet. Detta gjorde Kant, då han antog förståndets sammanbindande verksamhet gifva lag och sammanhang åt medvetandets utifrån gifna innehåll. Men då Kant måste erkänna medvetandets ändlighet och derigenom kom till theore-tisk skepticism, så måste det försökas, om man icke genom att upphäfva sjelfverksamhetens inskränkningar kunde s#tta och förklara mfdvetandets oändlighet. Genom att frigöra med-* vetandet från behofvet att utifrån mottaga sitt innehåll frodde srg Fichte hafva upphäll det väsendtliga hindret för dess o-ändlighet. Hans uppgift blef derefter att visa detta från beroende af annat frigjorda medvetande icke genom de bestämningar, som det i och genom sig sjelft egde, vara inskränkt eller ändligt. Det ttr lydligt, att denna uppgift är en helt annan Äfi Heraklits. Denne utgick från frågan om den kroppsliga verk-lighetens uppkomst, Fichte från frågan om den andliga verksamhetens uppkomst. Heraklits mål var alt fitina den kraft som frambragte alla särskilda ting och angifva de allmärinä öch nödvändiga lagarne för denna krafts verksamhet. Fichteä mål var att, sedan den frambringande kraften var gifven, visa, att de frambragta bestämningarne icke råka i strid mot öch upphäfva kraftens oandlighet. Heraklits försök misslyckadeå derigenfom, att han fördes till en oändlig kraft, som upplösté al) lag och allt innehåll. Fichtes försök misslyckades derige-nöro, att allt innehål) visade sig vara ett ändligt. Det är klart, att de båda haft att kämpa mot sammd svårighet, nem-ligen att förena en oändlig kraft och ett ändligt innehåll, men att de från olika sidor kommit till denna svårighet, så att det, som för den ene är utgångspunkt, för den andre är derf nödvändiga följd, från hvilken han icke kan frigöra sig. Så är för Heraklit all kroppslig verklighets upplösning i den o-ändliga rörelsen icke det åsyftade målet, utan en följd till hvilken han af nödtvång drifves Så är å andra sidan för Fichte den skapande verksamhetens alltjemnt återkommande begränsning det hinder, vid hvilket han mot sin vilja måste stadna. Heraklit utgick således från antagandet, att hela den gifna kroppsliga verkligheten (ro nav) var en verkan och sökte den kraft, genom hvars verksamhet det gifna var verkligt, men fann i stället en kraft, som upplöste all kroppslig Verklighet. Fichte utgick deremot från en gifven oändligt verksam kraft och sökte den verklighet, som var denna krafts fullständiga verkan, i hvilken kraften hel och hållen skullé vara förverkligad, men fann endast ändliga verkningar, i hvilk» kraften blott till en del var förverkligad. I följd af denna Sin uppgift måste Fichte, då han skulle angifva de bestämningar hvilka den sjelfverksamma kraften gifver sig, med största omtänksamhet undvika att utan tvingande nödvändighet tillägga henne sådana bestämningar, som innebära änd-ligbet. Emellertid blifver det blott i afseende på en enda handling för Fichte möjligt att uppfylla denna fordran. Denna handiiAg äi4 deft, genom hvilken sjelfmedvetandet eller den intellektuella åskådningen af sjelfmedvetandet sättes. Handling oöh verkan aro nemligen här icke skilda, utan handlingensöfvergång till verkan är tillika handlingens återgång i sig sjelf, hvaraf följer att det genom handlingen åstadkomna sjelfmed-“ vetandet eller jaget är fullkomligt detsamma som i sig återgående handling. Denna kraftens och verkans enhet, som måste vara den oändliga verklighetens väsendtliga kännetecken, har Fichte äfven på annat sätt betecknat dermed, att uttrycken: sätta sig och vara använda om jaget äro ett och detsamma, eller att jaget sätter ursprungligen absolut sitt eget vara eller är subjekt-objekt utan all förmedling. I det rena sjelfmedvetandet sammanfalla således omedelbart verksamhet och verkan. Samma förhållande skulle naturligtvis ega rum med sjelfmedvetandets bestämningar, om jaget såsom oändligt vore verkligt. Men den intellektuella åskådningen af sjelfmed vetandet,

hvilken i alla jagets särskilda handlingar ingår såsom den varaktiga för dem alla gemensamma enheten, förekommer dock enligt Fichte aldrig ensam såsom en fullständig verkan af medvetandet, utan blott i förbindelse med begrepp, hvilka här likasom hos Kant äro ändliga bestämningar, och sinnlig åskådning. Då således ingen verkan af jaget kan vara fullständig i den mening, att hela kraften jemnt går upp i henne, utan blott i den mening, att hon genom sina inskränkningar är en viss verkan, som i ett visst ögonblick fyller medvetandet, så är det klart, att medvetandet icke kan hållas fritt från ändliga bestämningar. Det är likväl naturligt, att Fichte, som insåg den motsägelse, som låg i öfverflyttningen af den ändliga rörelsens eller verksamhetens bestämningar på den oändliga, skulle, såvidt möjligt var, hålla jaget rent från dessa bestämningar. Derföre kunde han hvarken låta jaget ursprungligen vara enhet af verkligen motsatta riktningar, icke heller om det ursprungliga jaget säga, att det på en gång är och icke är. Att detta för hans efterföljare blef möjligt låter förklara sig deraf, att de utgingo från den svårighet, der Fichte stadnat, och sålunda naturligen hade lifligare känsla af denna svårighet, 9n af de betänkligheter, som afhållit Fichte från knutens sönderhuggande. De kunde således från verkans beskaffenhet sluta till verksamhetens, hvilket för Fichte, som utgick från verksamheten säsom positivt oändlig, icke i samma grad var möjligt. Icke desto mindre förorsakade hård-heten i denna slutledning både hos Sohelling och Hegel det ena jemkningsförsöket efter det andra, allteftersom medvetandet om enhetens oändlighet mer eller mindre starkt yttrade sig mot de ändliga bpstämningarne.

Fichte skulle, såsom vi förut nämnt, i sin praktiska phi-losophi söka lösa de svårigheter, som i den theoretiska icke kunde lösas, nemligen svårigheterna vid förklaringen af jagets verklighet och af en motverkan mot jaget. Den sednare förklaras vara satt af jaget, på det att jaget skulle vara praktiskt eller hafva något att fordra och eftersträfva. Jagets verklighet åter skulle endast i och genom sträfvandet att öf-vervinna begränsningen vara gifven. Häri skulle nu enligt Fichte ligga en förmedling mellan jagets rena i sig sjelf till— bakagående verksamhet och dess utåtgående verksamhet, genom hvilken det frambringar objekter. Men denna förmedling, som egentligen borde bestå i uppvisandet af ett innehåll, som med jagets renhet vore förenligt, går i stället ut på att bereda en möjlighet för jaget att kunna i sig ega ett med dess natur icke öfverensstämmande innehåll utan att derigenom förlora sin sjelfverksamhet. En sådan förmedling är icke möjlig utan antagande af jaget såsom orsak till sin egen begränsning. Skälet till denna begränsning är intet annat, än att jaget såsom ren i sig sjelf återgående verksamhet icke är fullständigt verkligt, emedan en sådan verksamhet o-medelbart är verkan och således icke verksamhet i egentlig mening. I följd af denna sin brist på verklighet eller verksamhet måste jaget sätta ett föremål, på hvilket det har att verka. Derigenom blifver jaget såsom intelligens ändligt. Men denna intelligensens ändlighet är satt af det absoluta jaget, på det att detta skulle blifva praktiskt, hvilket det icke vore, om dét icke hade en fordran att göra och sträfvade efter denna fordrans uppfyllande. Det är synbart, att Fichte här omvändt förhållandet och satt verkan såsom orsak. Praktiskt i den mening, att det har en fordran, blifver jaget just derföre, att det är ändligt, och ändligt är det, såvida det är verksamt och icke är den verklighet, i hvilken verksamhet och verkan sammanfalla. Att vara praktisk i denna mening är påtagligen .en brist, och Fichte har äfven erkänt det såsom en sådan,dä det, som enligt honom fordras, är föremålets och jagets fullkomliga likhet med hvarandra eller enheten af verksamheten och verkan. Fordran och följaktligen äfven sträfvande

äro från denna sida betraktade uttryck af jagets ändlighet

och hafva grunden till sin form af verksamhet i denna ändlighet. A andra sidan måste det medgifvas Fichte, att orsaken, hvarföre jaget icke stadnar vid den grad af verklighet, som det i ett visst moment egor, utan fordrar en högre, ligger i jagets väsende. Hvad vi här mot Fichte vilja anmärka är säledes icke, att han satt fordran på en högre grad 8f verklighet såsom en yttring af jagets väsende, utan att

han satt fordran och sträfvande 6åsom den högsta formen för

jagets verklighet, oaktadt han sjelf måste erkänna att den verklighet, som fordras, är högre än sjelfva fordran. Att Fichte sålunda kunde omvända rätta förhållandet kan endast förklaras deraf, att han i sin theoretiska philosophi nödgades stadna vid en ändlig verklighet. Det är då klart, att for-

dran på en mot verksamheten svarande verklighet och sträf-vandet efter denna måste betraktas såsom ett högre

än den gifna ändliga verkligheten. Att åter jaget icke kan nå målet för sitt sträfvande och således icke heller komma till en verklighet, som är högre än allt sträfvande, är klart, då det en gång blifvit satt såsom ändligt eller till sin motsats har ett objekt. Oändligt kan det efter denna sin bestämning icke

blifva i annan mening än den, att det aldrig finner någon

gräns, hvilken det icke kan upphäfva. Genom att verkligen upphäfva den ena gränsen efter den andra skulle jaget oupphörligen närma sig till sitt oupphinneliga mål, jagets och objektets eller verksamhetens och verkans fullkomliga enhet.

Förnuftets fordran måste således här, likasom hos Kant, inskränkas till fordran på ett oupphörligt närmande till målet. Då nu Fichte bestämt detta närmande så, att det består i upphäfvande af den ena gränsen efter den andra, så är det naturligt att förnuftet i hvarje ögonblick fordrar upphäfvandet af en viss gräns. Sedlig fullkomlighet eger då menniskan, om hon i hvarje ögonblick uppfyller den fordran, som då af förnuftet göres eller håller sig oberoende af den drift eller det begär, som då sträfvar att hämma hennes sjelfbestämning.Sedan vi sålunda sel t, huru det praktiska förnuftets fordran på verklighet enligt Ficbte måste inskränkas, öfvergå vi till frågan om det goda. Något annat godt an sedlighetens fullständiga verklighet har menniskan icke att fordra. Men äf~ yen detjta sedligt goda kan hon icke vinna endast i och genom sig sjelf, utan måste för att ega visshet om dess uppnående förutsatta en moralisk verldsordning. Hvad hon genom sitt eget sedliga handlande kan vinna, ar tillfredsställelse med sig sjelf vid oberoendet af de sinnliga drifterna och begären, eller, i falj hon fortgår till den högsta graden af sedlig fullkomlighet, ftfimåga att handla blott för pligtens skuld och icke på något sätt afficieras af sina handlingar, utan blott göra dem till föremål för sitt gillande omdöme. Att i Fichtes praktiska philosophi det goda likasom hos Kant göres beroende af det onda och genom sitt förhållande till detta sjelft råkade i en gränslös vexling torde utan vidare bevisning vara klart. Då deremot Fichte i praktiskt afseende skiljer sig från Kant hufvuJsakligen genom sitt försök att viga, huru sedligheten skulle i hvarje ögonblick kunna hos mennivskan vara verklig, och att denna verkliga sedlighet är ett fullständigt godt för menniskan och följaktligen icke jemte lycksaligheten ingår såsom beståndsdel i det fullständigt goda, hafva vi att undersöka, om häri ligger något framsteg utöfver Kants ståndpunkt. 1 afseende på frågan om sedlighetens verklighet i hvarje ögonblick af menniskans lif hafva vi visat, att Kant icke kunde ur förnuftet sjelft förklara, huru uågon dess for-dran skulle kunna i något ögonb'ick fullt uppfyllas, emedan detta enligt Kant skulle förutsätta fullkomlig frihet från inverkan af det sinnliga. Genom att låta det sinnliga vaia af jaget satt har Fichte vunnit det företrädet framför Kant, att han kan förklara, huru förnuftet kan frigöra sig från den sinnliga bestämning, som det sjelft satt såsom sin gräns. Om nu förnuftet efter upphäfvande af denna gräns möter en annan, så är det endast derföre att det ligger i förnuftets natur att oupphörligt sätta en gräns emot sig. Vid upphäf-vandet af hvarje särskild gräns kan således förnuftet känna sitt oberoende af det sinnliga, då det vet, att det icke skulle möta en ny gräns, om det icke sjelft satte en sådan, ochdess fordrade oberoende skulle sålunda i hvarje sedlig handling förverkligas. Men utom den förut anmärkta svårigheten, att detta sedlighetens förverkligande innebär on ständig vex-ling mellan godt och ondt, medförer denna förklaring af sedlighetens verklighet äfven en annan. Det ar nemligen klart, att då gränsen är satt af förnuftet, så har han det gemensamt med den yerksamhet, af hvilken han upphäfves, att hafva sin grund i förnuftet. Då vidare gränsen icke är något annat än en yttring af jaget och således likasom sedligheten är verksamhet, så kan skilnaden mellan den verksamhet, som erkännes vara förnuftig, och den, som säges vara sinnlig och stå i strid mot förnuftet, icke sökas i något an-annat än de bestämningar, som förnuftet gifver åt hvardera verksamheten. Såsom verksamhet är gränsen sinnlig drift eller sinnligt begär, och denna sinnliga verksamhets väsendtliga bestämning är att hafva sin bestämningsgrund i ett visst före— mål och sitt ändamål i njutningen af detta föremål. Den sedliga verksamhetens väsendtliga bestämning är att vara sjelfverksam, det vill säga alt utan all annan bestämningsgrund endast i och genom sig sjelf vara verksamhet och till ändamål icke heller hafva något annat än verksamhet. Det onda i den sinnliga verksamheten skulle nu bestå i hennes bestämdhet af ett objekt. Men då den sedliga verksamheten icke i något ögonblick är verklig utan att stå i förhållande till ett objekt, så är äfven hon bestämd af det objekt, utom hvilket hon icke vore en verklig eller på ett visst sätt bestämd sedlig verksamhet. Skilnaden mellan den sedliga verksamheten och den osedliga måste då

sökas i olikheten mellan hvarderas förhållande till objektet. Den sedliga verksamheten sträfvar nemligen att upphäfva objektet, då deremot den sinnliga vill sätta objektet såsom ett varaktigt för att kunna njuta deraf. Vore nu såsom hos Kant objektet något för jaget fremmande och yttre, så vore det lätt förklarligt, hvarföre jagets bestämdhet af objektet måste vara ett ondt. Men då jaget likaväl, som det utan all grund sätter sig sjelft eller sin egen sjelfverksamhet, äfven, såvida man blott fäster sig vid sjelfva sättandet såsom sådant och icke tänker det såsom sättande af något mot ett annat, utan all grund sätter ob-jektet, hvilket i förhållande till jaget såsom medvetande är dess föremål och i förhållande till jaget säsom verksamhet är dess motstånd, så tvingas man att fråga hvarföre objektet skall vara ett ondt, då det likväl är af jaget satt utan all grund, hvilket icke kan betyda något annat, än att det här Sin grund i jagets eget väsende. Denna fråga blifver ännu mera oafvislig, om vi besinna, att objektet såsom satt af jaget är dess verkan, samt att det, som förnuftet ytterst fordrar, är enheten af verksamhet och verkan. Då nu i följd af det of-van anförda hvarje särskild verksamhet står i ett visst förhållande till ett objekt, så är frågan, om objektet bör bestämmas af verksamheten eller verksamheten af objektet, densamma, som frågan, om verksamheten eller objektet är det goda. Fast-håller man då, att det fullständigt goda är veiksamhetens och verkans, jagets och objektets enhet, så är klart att å ena sidan hvarje verksamhet, som i sin verkan har sin motsats är till viss grad ond eller ofullkomlig, och att å andra sidan hvarje verkan, som utgör ett hinder för verksamheten, likaledes är till en viss grad ond. A andra sidan synes det vara lika naturligt, att då verksamheten icke kan vara utan verkan och verkan icke utan verksamhet, och följaktligen det ändliga väsendet i hvarje ögonblick är en om ock ofullkomlig enhet af båda, så skulle ingendera kunna vara rent af ond, utan båda till en viss grad vara goda. Då nu i följd af detta förhållande hvardera blott till en viss grad är god och är det genom sitt förhållande till sin motsats, icke i och för sig sjelf, så kan ingendera vara tjenlig till mått för graden af den andras fullkomlighet. De äro nemligen båda på ett visst sätt bestämda och till en viss grad fullkomliga förhållanden mellan motsatta, och det skulle vara en ren orimlighet att vilja mäta det ena förhållandets grad med det andras utan att hafva ett fast mått, till hvilket båda stå i förhållande. Detta fasta mått kan icke vara något annat än den fullkomliga enheten af verksamhet och verkan. Endast genom att vara närmare denna är hvarje ändlig verksamhet eller verkan bättre än en annan. Det är häraf tydligt, att den sedliga verksamheten rätteligen bör vara riktad på denna enhet såsom sitt ändamål och i henne hafva sin bestämnings-grund, samt att hvarje verksamhet, som åsyftar något annat eller bestämmes af något annat, icke kan erkännas vara sed~ lig. Men då nu detta mål enligt Fichte är oupphinnehgt och overkligt, och menniskan i följd deraf är bunden vid motsatsen mellan verksamhet och verkan, mellan jaget och objektet, så fann Fichte det naturligt, att objektet skulle rätta sig efter jaget, eller med andra ord, att verksamhetens fullkomlighet består i oberoende af objektet. Det är af det ofvan auförda klart, att Fichte lika väl skulle hafva kunnat omvända för*-hållandet och säga, att jaget bör rätta sig efter objektet, eller att verkans fullkomlighet består i oberoende af verksamheten. Båda uttrycken äro nemligen blott negativa uttryck för eohet-ten af verksamheten och verkan, och betyda egentligen, att det fullkomliga är hvarken verksamhet eller verkan. Att Fichte stadnade vid det förstnämnda sättet att bestämnia förhållandet mellan jaget ocb objektet låter lätt förklara sig deraf, att han hade utgått från verksamheten såsom det oändliga jagets sätt att vara, och i följd deraf betraktade det verksamma jaget såsom verkligt och såsom grund till verklighet, men deremot i objektet såg ett hinder för verksamheten eller en bi ist på verklighet. Orimligheten af detta antagande har Fichte sjelf visat på det sätt, som ofvan blifvit angifvet, och denna orimlighet kan ytterligare visas ur verksamhetens eget begrepp. Hvarje verksamhet, det vill säga hvarje väsende såvida det är verksamt, kan i följd af sin tidsbestämning betraktas antingen såsom ett sammanhängande helt eller såsom bestående af mot hvarandra begränsade delar. Dessa delar äro de särskilda verkningarne, hvilka för det verksamma väsendet äro lika väsendtliga, som den sammanhängande verksamheten, hvilken är närvarande i hvarje särskild del, men tillika går utöfver honom och sammanbinder honom med en annan. Det skulle nu vara orimligt att säga d<larne vara onda, men den verksamhet, som sammanbinder dem vara god, då begge för det verksamma väsendet äro lika väsendliga, och en verksamhet, som sammanbinder många onda svårligen skulle kunna vara god. Dertill kommer att hvarje del i följd af tidens oändliga delbarhet sjelf är ett sarpmanhäogande helt och således har del i det helas natur, samt att å andra si-dan hvarje verksamhet kan betraktas såsom del af ett större helt. Det synes således vara klart, att Fichle endast der-före, att han vid jaget fäst betydelsen af oändlig verksamhet eller sjelfverksamhet och

vid objektet fäst betydelsen af ändlig verkan eller motverkan, funnit det naturligt, att npphöfvan-det af jagets och objektets motsats skulle ske genom objektets bestämmande efter jaget. Tillämpa vi det ofvan anförda på förhållandet mellan sinnlighet och förnuft, så är sinnligheten lika väl som förnuftet en i jagets eget väsende grundad verksamhet, och å and:a sidan står förnuftet lika väl som sinnligheten i väsendtligt förhållande till objektet. Visserligen ör sinnlighetens förhållande till objektet ett annat än förnuftets, då sinnligheten söker fasthålla objektet, då deremot förnuftet sträfvar att upphäfva detsamma, men riktningen på objektet är i och för sig lika god, som riktningen på verksamheten. Det ofvan anförda torde således tillräckligen ådagalägga, att det icke lyckals Fichte att visa, hvårföre sinnligheten är ond och förnuftet godt, och således icke heller att fastställa skil-naden mellan godt och ondt. Om nu detta oaktadt förnuftets fordran skall göras gällande, och sinnlighetens fordran undertryckas, så kan grunden dertill icke ligga,deri, att den förra skulle vara mera god och i följd deraf mera berättigad Un den andra, utan endast i graden af styrka, hvarmed fordran göres. Kant kunde antaga det kategoriska imperativet vara till arten skildt från sinnlighetens fordringar, emedan det af honom antogs vara det fullständiga uttrycket af det menskliga väsendets fordran på verklighet, men för Fichte bortföll denna artskilnad, emedan enligt hans sätt att fatta sinnlighet och förnuft den förra lika väl som det sednare fordrar det menskliga väsendets verklighet. Människan skulle således följa den starkaste bestämningsgrunden, och rätt skulle följaktligen blifva det samma som magt. Förnuftet måste då fordra en fullkomlig öfvermagt öfver det sinnliga och förnuftets fordran kan icke sägas i något ögonblick vara tillfredsstäld utan att denna öfvermagt verkligen finnes. Men då det nu icke finnes någon verksamhet, som icke tillika i samma ögonblick är verkan, så vinner verksamheten aldrig en sådan fullkomlig öfvermagt öfver verkan. Förnuftets fordran blifver i följd deraf inskränkttill en viss grad af verklighet i hvarje ögonblick, och men-niskans fullständiga verklighet förutsätter och innebär i hvarje ögonblick närvaron af en mot graden af förnuftets overklighet svarande grad af sinnlig verklighet. Härmed hafva vi återkommit till den nödvändighet, som tvang Kant att afstå från fordran på förnuftets verklighet och låta sig nöja med dess oafbrutna närmande till verklighet. Då nu Fichte icke kan undgå denna nödvändighet, så är klart, att om ock sjelfva yrkandet, att förnuftet skall i hvarje ögonblick göra en viss fordran, och att menniskan genom uppfyllande af denna for*-dran är verkligen sedlig, i och för sig är riktigt, Fichte dock icke kunnat förklara, huru en sådan förnuftets verkliga närvaro hos menniskan skulle vara möjlig. Det återstår att undersöka, om Fichte kan anses hafva vunnit något väsendtligt företräde framför Kant genom den andra ofvan angifna bestämningen nemligen den, att sedligheten ensam sattes såsom det fullständigt goda, i hvilket lycksaligheten således icke kunde intagas såsom beståndsdel. Då vi ofvan visat, att förnuftets fordran aldrig blifver verkligen tillfredsstäld, så är klart att en verklig tillfredsställelse icke genom sedligt handlande kan vinnas. Detta skulle dock enligt Fichte icke hindra sedlighetens antagande såsom det fullständigt goda. Den sedliga handlingen företages nemligen icke för den tillfredsställelse, hon medförer, utan endast derföre, att hon af samvetet gillas, det vill säga derföre att hon öfverensstämmer med den förnuftiga viljan eller lagen. Såsom lag är förnuftet till blott för förståndet, ty lagen är allmängiltig och nödvändig, och dessa bestämningar ega endast för förståndet betydelse. Att det goda är godt endast i och genom sin lagenlighet betyder följaktligen detsamma, som att menniskans goda är godt för henne endast genom sin giltighet för förståndet, och endast såvida det eger sådan giltighet, men alt ^ deremot ett godt för menniskan såsom kännande icke kan finnas. Fichte har härigenom gått öfver till den motsatta ytterligheten mot den, som vi funno i den Cyrenaiska läran att det goda endast var känsla. Att likväl det goda, som endast är till för menniskan såsom förståndig, likaväl är ofullständigt, »om det goda, som endast är till för henne såsom kännande».visar sig deraf, att detta goda alltid står i väsendtligt förhållande till det genom känslan gifna innehållet, så att det förra skulle upphöra att vara verkligt i och med detsamma det sednare upphörde att finnas. Grunden (¡II detta beroende ligger deri, att det menskliga förståndet ar abstrakt och således behäftadt med en brist på verklighet, och icke i och genom sig sjelft kan gifva sig det innehåll, som det icke ursprungligen eger. Det var denna brist och denna oförmåga, som Kant åsyftade, då han sade förståndet vara blott form och icke ega eller kunna gifva sig något innehåll. Samma brist återfinnes hos lagen, hvilken väl under förutsättning af ett gifvet innehåll eller af en kraft, som frambringar ett innehåll, kan gifva ordning och sammanhang åt innehållet, men icke frambringa detta eller utan detsamma, det vill säga utan något, hvars lag det är, vara verklig. Detta gäller äfven om den högsta förnuftslagen, den moraliska verldsord-ningen, hvilken icke i

och för sig är verklig, alldenstund hon icke är sjelfmgdvetande eller personlig. Att det ändligt förståndiga väsendet såsom praktiskt förnuft eller vilja icke kan gifva sig verklighet visar sig hos Fichte deri, att det aldrig finner ett varaktigt godt, utan oupphörligt går öfver till det onda under formen af en ny gräns. Fasthåller man strängt, att denna öfvergång är oupphörlig, så är det kl^rt, att det onda i hvarje ögonblick är närvarande hos menniskan. Förståndets eller lagens oförmåga att gifva menniskan det goda, är dermed tydligt visad, och mot Fichte kunna vi derföre med allt skäl rikta den anmärkning, som ligger i Apostelen Pauli ord (Gal. 3: 21): »om en lag vore gifven, som kunde lefvande göra, så vore rättfärdigheten sannerligen af lagen.»

Innan vi öfvergå till Fichtes efterföljare, vilja vi i korthet angifva grundtankarne i vår framställning rörande hans åsigt. Jaget är enligt Fichte oändlig verksamhet och såsom sådan enhet af sjelfverksamhet och sjelfmedvetande. Sjelfverk-samhet är förmåga att gifva sig mångfald eller innehåll. Sjelfmedvetande är förmåga att i sig till enhet sammanbinda den gifna mångfalden. Tänkas dessa utan all inskränkning, så upphäfves verksamheten. Sjelfverksamheten sammanfaller då med sin verkan, och sjelfmedvetandet; blifver icke förstånd;utan intellektuel åskådning, eller enligt Kants språkbruk icke diskursi vt förstånd, ulan intuitivt, det Vill säga det blifvei* omedelbar enhet. Men utan verksamhet finnes intet mångfaldigt innehåll, och följaktligen ingen verklighet, utan endast innehållslös form eller enhet. Jaget är således verksamt och frambringar ert mångfald, hvilkön i följd af jagets oändlighet sjelf är oandlig. Frågan blifver då, öm denna mångfaldens oändlighet upphäfver enhetens verklighet, hvarigenom mångfalden skulle blifva ett icke-jag, alldenstund jaget väsendtligen ar enhet eller sjelfmedvetande. Enhet kan har hafva två betydelser, nemligen enhet i medvetande och enhet eller sammanhang i verksamhet. I den förra betydelsen tages enheten af den theoretiska vetenskapsläran, i den sednare tages hon af den praktiska. Enhet i medvetande är icke möjlig utan dlla mornenternas närvaro i ett odeladt tidsmoment. Tänkt såsom verkan är bon således den fulländade eller afslutade

verksamheten. Men jaget är oändlig verksamhet. Verksamheten afslutas således aldrig, och den fullständiga enhetens verklighet är således genom mångfaldens oändlighet upphäfd. Den oändliga mångfalden är då icke-jag. Enheten kan då icke fullständigt upphafvas, utan blott inskränkas. Jaget är följaktligen inskränkt eller bestämdt af icke-jaget, men skulle ft andra sidan inom sitt inskränkta område vara verklig enhet. Men huru mycket man än inskränker detta område, så blifver det dock omtvistadt, alldenstund hvarje moment i den oändliga verksamheten är oändligt och således icke kan blifva ed fullständigt afs!utad verksamhet. Den mångfald, som i detta verksamhetens moment innehålles, kan således icke i ett tids-moment vara gifvén. Medvetandets enhet kan således icke i någon grad vara verklig. Enhet eller sammanhang i [-verksamhet-] {+verk- samhet+} förutsätter för sin verklighet en mångfald af mot hvår-*

andra begränsade eller i tiden från hvarandra skilda delar.

Verksamheten är nemligen icke verksamhet utan att öfvergå från ett till ett annat. Verksamhetens enhet består då i upp-häfvande af delarnes särskilnad eller i deras sammanbindning till enhet. Henftes fullständiga enhet vore således alla delars enhét eller den fullständiga verkan. Men denna enhet vore ieke verksamhetens, ty i den fullständiga verka» forsviöneftå

verksamheten. För sin egen verklighet» skuld måste således den verksamma enheten sätta sin egen motsats eller särskil-naden, men äfven upphäfva denna motsats. Intet enda ögonblick kan hön vara verklig utan att sätta och upphäfva sin motsats. Hon är dfi oafbruten vexling, det vill säga, att hon är sin egen motsats, eller att hon på en gång är och icke är (§oq Q et). Enhet i verksamhet är således icke tänkbar utan varaktighet, men jagets varaktighet är dess bestämdhet af det varande, af objektet eller icke-jaget. Varaktigheten är således enligt Fichte det onda, hvaraf åter följer att så-vidt det goda är, så är det ett ondt. Fichte har således genom sin användning af tiden på förståndet kommit till samma motsägande resultat, som förut hade visat sig såsom nödvändig följd af tidens användning på det sinnliga. Men då Fichte hade sökt fasthålla den ena af tidens bestämningar, hvilken han ock satte såsom väsende eller det goda och deremot sökt frigöra sig från den andra, hvilken han satte såsom företeelse eller det onda, så måste det undersökas, om det är genom denna ensidighet, som Fichte stadnat vid en från hans ståndpunkt oöfvervinnelig dualism. Det motsägande resultatet synes neinligen närmast bero derpå, att

den bestämning som anta-ges vara företeelse eller det onda befinnes vara lika väsendtlig och lika god, som den andra, hvilkens väsendtlighet och godhet från början erkändes.

Schelling och Hegel upptogo, såsom vi förut nämnt, denna fråga til) undersökning och sökte genom att sätta tidens båda motsatta bestämningar såsom väsendtliga hos jaget befria det från den dualistiska motsats, som det enligt Fichte för sin verklighet måste förutsätta. Rörelsen sättes då såsom ett sammanhängande helt af mot hvarandra begränsade delar och är på en gång oändlig' och verklig just genom att vara enhet af dessa motsatser. Verksamheten åter sättes såsom frambringande kraft, hvilken just i sina verkningar är verklig. Det verksamma medvetandet är vidare på en gång formen för verklighet och den kraft, genom hvilken det verkliga uppkommer och förgås. Slutligen är innehållet på en gång vexlande och varaktigt eller under vexlingen sig sjelft likt. Möjligheten att förena dessa motsatta bestämningar beredes genom uppvisande**

af förhållandet mellan möjlighet och verklighet. All vexling blifver bestämd såsom öfvergång frän möjlighet till verklighet, och innehållet blifver derigenom blott till formen förändradt. Denna formförändring är öfvergång från medvetslöshet till medvetande och medvetandet är verksamhet och såsom sådan äfven rö-rörelse. Antagandet af möjlighet och verklighet såsom grundmotsatsen i den gifna verkligheten utgör således grundtanken i den förklaring af det oändligas verklighet, som af Schelling och Hegel blifvit gifven. Då denna grundtanke af Hegel blif-vit fullständigast och följdriktigast utförd, så fästa vi oss här uteslutande vid honom *).

I afseende på den theoretiska behandlingen af denna fråga hänvisa vi till en föregående afhandling*), i hvilken vi gjort henne till föremål för särskild undersökning. Vi hafva der sökt visa, huru Hegel först bestämmer möjligheten såsom ett ursprungligen gifvet mångfaldigt innehåll i medvetandet, hvilket blott behöfver bringas till form af medvetande för att blifva verkligt. Vidare hafva vi sökt visa, huru Hegel sje5f kommit till insigt i den motsägelse, som eger rum mellan antagandet af ett sådant ursprungligt innehåll och antagandet af medvetandet såsom oändlig verksamhet, hvilken frambringar allt innehåll Vi hafva derefter öfvergått till granskning af det försök, som Hegel gjort, att ur möjligheten såsom ren enhet förklara den gifna verkligheten, och vi sammanfatta här resultaterna af denna undersökning i följande punkter. Hegel

) Inom den grekiska phitosophien hade Aristoteles försökt att förklara ordningen och sammanhanget inom den gifna verkligheten genom uppvisande af förhållandet mellan möjlighet och verklighet och det med dessa sammanhängande ändamålsbegreppet. Vi anse oss dock icke här behöfva undersöka, huruvida han lyckats eller misslyckats i sitt försök, då Hegel så väl i afseende på frågans uppfattning söm förutsättningar-nes trogna fasthållande och följdernas riktiga utveckling står öfver sin store föregångare. Den svårighet, som lade hinder i vägen för Aristo^ teles, var möjlighetens sammanblandning med materien, hvarigenom en sträng dualistisk skilnad genast från början sattes mellan verkligheten och möjligheten, formen och materien. Från detta hinder är Hegel befriad genom Fichtes bevis för omöjligheten af allt förhållande mellan ja$et ocb nfigot utom detsamma varande.

9) Har Hegel öfvervunnit Dualismen? Upsala 1853.har i det rena varat, hvilket i sin renhet är det samma som icke-vara, trott sig finna ett möjligt innehåll, som var förenligt eller rättare ett med formen, dä det var möjlighet af både form och innehåll, men har icke kunnat fasthålla varat såsom rent, utan gifvit det bestämningar, genom hvilka det står i förhållande till den bestämda mångfaldiga verkligheten, och han har således icke kunnat visa det vara i och för sig verkligt. Det kan då icke heller vara grund till den bestämda verkligheten. Hegel har viJare icke kunnat ur varats begrepp härleda rörelsen. Han har å andra sidan, om rörelsen eller blifvat antages vara gifven såsom det verkligas form, icke kunnat visa, huru dermed ett varaktigt mångfaldigt innehåll kan förenas, utari drifvits till en gränslös rörelse, ehuru han visserligen bemödat sig att sammanhålla de särskilda bestäm-ningarne såsom ideella momenter i en varaktig enhet. Han har väl uppstält begreppet om ändamålet såsom den fullständiga enheten af all mångfald, men denna enhet upplöser sig i en gränslös rörelse, hvarigenom det visar sig, att rörelsen icke kan sättas såsom absolut, utan att varat upphäfves, och att således Hegel icke kunnat lösa sin uppgift att i rörelsen uppvisa ett varaktigt innehåll. Han måste då, om han vill hafva något innehåll, återgå till antagandet af dettas ursprunglighet och oändlighet, men derigenom upphäfves rörelsens eller formens, det vill säga det

verksamma jagets oändlighet. Hegel måste således stadna vid följande dilemma: antingen är formen absolut, och då finnes intet innehåll, eller ock är innehållet absolut, men formen deremot icke. Hegel har väl försökt att fasthålla först den logiska idéen och sedan den absoluta anden såsom fulländad oändlig verklighet, men båda visa sig vara ofullständiga, emedan genom dem begreppet om oändlig verklighet är gifvet blott såsom en fordran, men icke såsom fullständig verklighet. Båda hafva nemligen en mot dem motsatt verklighet, hvilken de för sin egen verklighet icke kunna umbära, men å andra sidan icke kunna göra till sin egen, ehuru det i allmänhet är visadt, att all verklighet i grunden är begreppets eller andens. Det oändligas verklighet har således icke genom sammanbindningen af blifvats eller rörelsens båda riktningar kunnat förklaras, utan Hegel måste erkänna,

4.att den verklighet, i hvilken bådä finnas förenade, är ändlig,' och en verklighet, i hvilken de icke finnas, har han icke kunnat uppvisa.

öfvergången] från den theoretiska philosophien till den praktiska har icke enligt Hegel samma betydelse, som hos Kant och Fichte. Det erkännes icke af Hegel, att förnuftet på praktisk väg behöfver söka en verklighet, som det på theoretisk väg icke kunnat finna. Grundtanken i Fichtes praktiska vetenskapslära återfinnes likväl i dep ofvan antydda läran, att idéen, ehuru hon är fullständig verklighet, likväl sätter sm egen motsats och endast genom upphäfvande af denna motsats bibehåller sin verklighet. Det är det oändliga jaget, som för sin egen verklighets skuld sätter och upphäf-ver icke-jaget. Den praktiska betydelsen af denna idéens handling är äfven af Hegel erkänd, då han säger henne, vara en fri handling af idéén. Såsom fri handling kan hon icke åsyfta något annat än det fria väsendets förverkligande. Hon måste då vara en verksamhet för det fria verksamma väsendets egen skuld. Såsom fri handling kan hon vidare icke följa några andra lagar än det fria väsendets egna. Den fria idéen är således fri, såvida hon icke har sina handlingars bestämningsgrund och syfiemål i något annat än sig sjelf, men då idéen endast såsom verksam är verklig, så kan icke hennes frihet utan verksamhet vara verklig, och derföre måste idéen för att verkligen vara fri för sin frihet sätta en gräns, genom hvars upphäfvande hon förverkligar sig såsom fri. Men detta upphäfvande är icke hos Hegel det yttersta målet; utan blott vilkor för möjligheten af idéens verklighet. Redan så-2-som subjektivt praktisk har idéen ett innehåll. Den praktiska idéen skiljer sig nemligen från den theoretiska derigenom, alt då den sednare är det i och för sig bestämningslösa allmänna, hvilket från sin motsats den objektiva verlden hemtar srlt innehåll, så är deremot den praktiska idéen begreppet, såvida det såsom sitt eget föremål är i och för sig bestämdt. Subjektet är då icke längre ett allmänt, utan ett fullständigt bestämdt eller ett enskildt. Såsom sådant är subjektet verkligt, och om det såsom subjektivt finner en annan verklighöt sig motsatt, så vet subjektet dock, att denna verklighet ärblott skenbar icke blott i följd af sin allmänna bestämning att vara motsatt mot idéen, utan äfven genom sina individuella bestämningar. Men oaktadt denna verklighet blott är skenbar, så är hon- likväl en objektiv motsats mot subjektet, hvars verklighet genom henne inskränkes, och subjektet måste derföre upphäfva henne för att i stället sätta sin egen verklighet såsom objektiv. Sålänge subjektets verklighet är blott subjektiv, har hon formen af ändamål, och subjektet har då en naturlig drift till verksamhet för ändamålets fullständiga förverkligande. Men fullständig verklighet vinner ändamålet icke genom att i sig upptaga några yttre bestämningar, utan endast genom att sätta sina egna bestämningar såsom en fulländad verkan, hvilken genom att vara fulländad och följaktligen icke i sig hafva någon formedling är omedelbar. Denna subjektets verksamhet kan äfven betraktas såsom en ombildning af den gifna omedelbara verkligheten, alldenstund denna blott förlorar sitt oberoende af medvetandet, men qvarstår såsom omedelbar verklighet i förnuftets eller idéens fulländade verkan , inom hvilken all förmedling är upphäfd. Subjektet kan således sägas hafva till ändamål att förverkliga sig i den yttre, omedelbara verkligheten. Från objektiv sida betraktadt är ändamålet det goda, hvilket enligt Hegels definition är den i begreppet innehållna, med begreppet lika och fordran på yttre individuel verklighet i sig inneslutande bestämdheten. Såvida den yttre eller omedelbara verkligheten blott fordras, så är det goda blott till möjligheten, men icke i verkligheten fullständigt godt. I afseende på subjektet är således verksamheten riktad på det goda och genom denna riktning sjelf god, när hon går ut på att gifva subjektet individuella, omedelbara bestämningar, hvilka tillika äro fullt medvetna eller i medvetandet hafva sin grund och sin verklighet. I afseende på den yttre verkligheten är åter verksamheten god, när hon gär ut på dennas ombildning till likhet med begreppet, det vill säga till en verklighet, hvilken, ehuru hon

är omedelbar, likväl tillika är begrepp, eller är en omedelbar andlig verklighet. Härigenom är nu visserligen idéen om det fulländade goda ett absolut postulat, men likväl blott ett postulat, en fordran, som icke vinner uppfyllelse, så länge idéen ännu är behäftadmed ensidig subjektivitet, det vill säga icke är fulländad verkan och såsom sådan omedelbar verklighet. Mot denna mer eller mindre subjektivt praktiska idé står objektet såsom ea sjelfständig motsats. Väl upphäfves i hvarje verksamhet ti l eo viss grad ändamålets ensidiga subjektivitet och objektets sjelfstandighet, men motsatsen återkommer eller sättes ånyo och måste således ånyo upphäfvas, hvilket leder till en gränslös vexling. Sålänge den praktiska idéen är blott praktisk eller tänkes såsom enhet i verksamhet, kan denna gränslösa vexling icke öfvervinnas. Den praktiska idéen måste då genom förbindelse med den theoretiska söka öfvervinna vexlin-gen, och när viljan vet ändamålet såsom sitt, och intelligensen uppfattar verlden såsom det verkliga begreppet, då är det goda icke längre en fordran, utan är en sann verklighet, och idéen är då icke längre behäftad med ensidig subjektivitet, utan är absolut idé. Denna absoluta idé skall nu såsom enhet af den theoretiska och den praktiska idéen på en gång vara verklighet och verksamhet, fulländad verkan och ändamål. Såsom enhet af den theoretiska och den praktiska idéen är således den absoluta idéen en verksamhet, som omedelbart är verkan eller objekt, och då den absoluta idéen är absolut verksamhet, så är ock hennes verkan absolut objekt, det vill säga ett objekt, som i sig innehåller alla bestämningar. Men såsom fulländad praktisk idé är den absoluta idéen fullkomligt fri och fullkomligt god, och hennes fullkomliga frihet och godhet visar sig deri, att hon låter sin motsats ega bestånd, och deri, att hon detta oaktadt icke förlorar sin frihet, utan såsom person förblifver det i och för sig bestämda objektiva begreppet. Denna sin fulländning eger den praktiska idéen derigenom, att hon icke blott är individuel eller personlig och såsom sådan är i sig återgången verksamhet, utan tillika genom sin förbindelse med den theoretiska idéen är allmän och såsom sådan står i förhållande till ett individuelt, som, ehuru det icke är hennes egen individualitet, dock till sitt väsende icke är henne motsatt, hvarföre det äfven för idéen är möjligt att i denna fremmande objektivitet blott se sin egen och förklara allt annat för sken. Men i och med detsamffla visar sig ofullständigheten i förbindelsenmellan den theoretiska idéen och den praktiska, då den praktiska idéen icke genom denna förbindelse vinner någon annan verklighet än den att vara person i abstrakt mening och såsom sådan hafva ett innehåll y som icke är med personligheten fullt förenligt. Personlighet betyder då här ingenting annat än sjelfmedvetandet hos Fichte, och likasom hos denne jaget blott i en enda handling, nemligen den, genom hvilken sjelfmedvetandet sattes, kunde uppnå sitt mål, så kan äfven den

absoluta idéen blott i el t enda moment, nemligen den ab-

strakta personlighetens åstadkomma en verklig förbindelse mel-Jan den theoretiska idéen och den praktiska. Personligheten är nemligen sjelfmedvetande och frihet och är såsom enhet af dessa bestämningar såväl theo: etisk som praktisk, såväl allmän, det vill säga bestämbar, som individuel, det vill säga såsom énhet skild från sina bestämningar. Omedelbar enhet är således idéen, icke såsom enhet i mångfald, utan blott såvida hon skiljer sig från sina bestämningar, men en sådan enhet är icke det

fullständigt goda. Personligheten är såsom skild från sina be-

stämningar blott för sig, men har icke i sig något innehåll. Innehållet åter har formen af omedelbarhet och är derigenom ett yttre. Endast genom en förmedling kan då personligheten vinna ett innehåll. Denna förmedling visar sig först inom idéen såsom absolut rörelse, hvilken på en gång sätter och upphäiver momentema, men sedan såsom idéens öfvergång till naturen och återgång från henne till sig sjelf. Hvad sålunda genom idéens utveckling lill absolut idé är vunnet, är att idéen såsom ren enhet är sjelfmed vetande, samt att hon såsom enhet i mångfald är enhet i verksamhet och såsom sådan är oberoende af sina bestämningar, men likväl med dem förenlig. Verklig förening med sjelfmedvetandet sko!a nu be>tämningarne vinna genom den förmedling, som upphäfver idéens motsats, naturen, och sätter all verklighet såsom idéens eller såsom andlig. Uppgiften för denna förmedling är således densamma, som den praktiska idéens uppgift, nemiigen att sätta innehållet icke såsom något, som skall förverkligas, utan såsom omedelbart närvarande i medvetandet. Orsakerna, bvarföre den praktiska idéen icke kunde lösa denna uppgift, •voro följande. Förgt och främst innebär uppgiften i sig sjelfen orimlighet, då omedelbar verklighet af Hegel antages vara detsamma som yttre verklighet, och fordran således

blifver, att verkligheten såsom yttre tillika skall vara inre. För det andra är den verksamhet, som skall upphäfva förmedlingen eller rörelsen, en ändlig verksamhet, såvida hon i den gifna yttre verkligheten har sin motsats eller sin gräns. Väl kan det nu medgifvas, att hvarje verksamhet just derigenom, att hon har en verkan, upphäfver motsatsen mellan verksamhet och verkan, mellan förmedling och omedelbarhet, men å andra sidan måste det fasthållas, att denna motsats af en ändlig verksamhet blott till en viss grad kan upphäfvas, då der-emot det fullständiga upphäfvandet af den såsom oändlig erkända rörelsens motsats mot omedelbarheten nödvändigt måste fordras en oändlig verksamhet. Slutligen är oändlig verksamhet ingenting annat än oändlig rörelse, och den sednares upp-häfvande af den förra är således hennes upphäfvande af sig sjelf, hvilket väl kan vara möjligt i den meningen, att oändlighet och rörelse motsäga hvarandra, men icke kan ega någon objektiv betydelse, alldenstund den oändliga rörelsen antingen alltid eller aldrig är. Huruvida idéen genom att sätta och upphäfva naturen kan öf ver vinna dessa hinder for det godas fullständiga verklighet, eller icke, blifver i följd häraf den fråga, som återstår oss att besvara. Ehuruväl antagandet, att idéen i sig eger allt innehåll, icke af oss kunnat erkännas såsom berättigadt, så vilja vi likväl utgå från detta antagande och tillika antaga, att naturen icke är något annat än idéens egen verklighet, hvilken i följd af idéens absoluta frihet sjelf framträder såsom fri eller oberoende af idéen och således såsom motsatt mot henne. Det är då klart, att ehuru idéen och naturen äro i verkligheten skilda, så äro de dock till möjligheten förenade. Då nu denna deras förenlighet beror derpå, att naturen till sitt väsende är idé, så följer att den till fullständig verklighet utvecklade naturen skulle vara ett med idéen. Då idéen sålunda i sig upptagit naturen, är hon ande. Den förmedling, genom hvilken föreningen sker, faller dock icke blott inom naturen, utan äfven inom anden, såvida han har att i sig upptaga och till enhet sammanbinda det innehåll, som till möjligheten visar §ig vara andligt. Andenframträder då först såsom subjektiv, och såsom sådan fattar han sig såsom det med sig sjelf lika väsendet i alla sina bestämningar eller i allt verkligt. Såsom ren likhet med sig sjelf är anden fri, och såvida bestämningarne äro hans, så är han äfven i dem fri och således sjelfbestämmande eller vilja. Den subjektiva praktiska anden öfvergår vidare till objektiv ande genom att utveckla sig till full frihet, hvilket sker genom. förbindelse med den theoretiske anden, genom hvilken förbindelse viljan blifver fri intelligens. Men denna intelligenta eller förnuftiga vilja framträder icke omedelbart såsom verklig, eller medveten förnuftighet, utan såsom omedveten och antager såsom sådan form af nödvändighet. Denna nödvändighet är ett allmänt, emedan hon såsom nödvändighet är befriad från den praktiska känslans tillfällighet. Det goda har sålunda allmängiltighet och nödvändighet i följd deraf, att det är andens eget väsende. Det goda är vidare ett rent godt derigenom, att det icke längre är behäfladt med subjektiv enskildhet. Detta rena allmängiltiga och nödvändiga goda är lag och rätt, hvilka, om, de såsom allmänna tänkas i förhållande till en subjektiv vilja, blifva sed och pligt. Rätt och pligt äjo nu väl till sitt väsende ett och samma, men visa sig på denna ståndpunkt såsom åtskilda, och deri visar sig enligt Hegel den objektiva viljans eller andens ändlighet. Grunden till denna motsats mellan rätt och pligt är att söka i rättens eget begrepp eller i beskaffenheten af den objektiva viljans egen verklighet. Rätten är nemligen icke ännu den fullständigt bestämda eller verkliga viljan, och i följd af rättens obestämdhet kunna, oaktadt rätten till sitt väsende är blott en, likväl motsatta bestämningar från olika synpunkter och ur o-lika grunder få sken af rätt. Vidare följer af rättens obestämdhet eller ofullständighet, att han icke fullt bestämmer den gifna verkligheten, och att följaktligen denna, hvilken så-soin verklig måste vara i alla hänseenden bestämd och såsom föremål för den praktiske anden måste vara bestämd af viljan, i några hänseenden icke är bestämd af den objektiva viljan, utan af den subjektiva och godtyckliga. Mot denna subjektiva vilja kan rätten icke göra sig gällande. Nödvändigheten framträder väl under form af tvång, men denna denstarkares rätt är blott yttre och eger för den subjektiva viljan ingen betydelse, emedan hon ar fri och sjelfbestämmande. Den nödvändiga objektiva viljan och den fria subjektiva uppträda således i strid mot hvarandra. Den objektiva viljan är den rent abstrakta personligheten som till sitt innehåll har ett yttre objekt och således såsom vilja måste göra detta till sin bestämningsgrund. Den subjektiva viljan frigör sig från alla yttre bestämningsgrunder och är såsom subjektiv abstrakt och formell, ty subjektiviteten är viljans oändliga sjelfbestämning och utgör såsom sådan det formella hos henne. Fasthålles nu denna oändliga subjektivitet, så är klart att viljan icke ens kan bestämma sig efter de bestämningar, som hon möjligen i ett visst moment kan hafva gifvit sig sjelf, ty då dessa bestämningar såsom fulländade verkningar skulle vara omedelhara eller objektiva skulle de upphäfva viljans subjektivitet eller

oändliga sjelfbestämning. Noga taget är det för denna subjektiva vilja icke möjligt att gifva sig några bestämningar, alldenstund hon är den rena oron och verksamheten, som icke kan komma till något, som är. Det är klart, att vi här hafva återkommit till den Fichteska motsatsen mellan den oändliga verksamheten, som bestämmer sig blott efter sig sjelf och endast har sig sjelf till ändamål och den ändliga verksamheten, som i objektet har sin bestämningsgrund och sitt ändamål. Emellertid inser Hegel likasom Fichte, att anden icke kan handla utan att åstadkomma en viss verkan, och att han således för sin egen skuld eller med föresats och afsigt måste sätta ett objekt. Ehuru nu anden icke i detta objekt såsom sitt erkänner något mera, än det, som i hans föresats var gifvet, så erkänner han dock såsom sin förtjenst eller skuld, att han företagit en handHng och derigenom åstadkommit en verkan eller ett objekt. Men handlingen måste såsom en viss handling hafva ett visst mångfaldigt innehåll, och då afsigten icke kan omfatta alla handlingens särskilda sidor eller bestämningar, så riktar hon sig på den väsendtliga bestämningen, som utgör enheten i de många bestämningarne. Vidare måste den en gång fulländade handlingen stå i ett visst förhållande till subjektet. I detta hänseende har subjektet rätt att fordra och åsyfta sitt egetval, hvilket dock skiljer sig från lycksaligheten derigenom, att det alltid måste vara förenligt med moraliteten. Men då af-sigten icke ar riktad på hela handlingens innehåll utan blott på det väsendtliga, så återstår att afgöra hvad detta är, och likaså blifver det nödvändigt att bestämma, hvad subjektets väl är. Det måste nemligen såsom tillhörande ett visst subjekt vara ett visst bestämdt. Nödvändigheten att afgöra, hvad det väsendtliga i handlingen är, visar sig deraf, att handlingen från en viss sida betraktad kan visa sig vara god, men det oaktadt till sitt väsende vara ond, och derigenom handlingens förmenta väsende råka i strid mot hennes verkliga Sin enhet och sanning hafva nu dessa särskilda bestämningar i den allmänna i och för sig goda viljans innehåll, och det i och för sig goda ar således verldens ändamål. Det blifver då subjektets pligt att, såvida det har insigt i det goda, äfven hafva för afsigt att frambringa det. Subjektet och objektet skola således stå i ett visst förhållande till hvarandra, och i detta förhållande är det objektet, som skall vara det bestämmande. Men objektet sjeltt är icke fullständigt bestämdt, och den fria viljan kan således icke i alla fall deri hafva sin bestämningsgrund, ooh då i följd af objektets obestämdhet en strid mellan olika pligter uppstår, så fordras, att objektet sjelft skall lösa denna. Vidare fordras öfverens-stämmelse mellan subjektets eget väl och det goda såsom allmänt, och subjektet kan i följd af sin frihet vid inträffande strid mellan båda sätta det i och för sig goda såsom ett sär-skildt moment jemte andra, hvarigenom det goda blifver tillfälligt, och subjektet likaväl kan välja det onda som det goda. Äfven i afseende på den yttre verkligheten fordras att det goda i henne skall förverkligas, och att det goda subjektet der skall vinna tillfredsställelse för sina intressen, det onda deremot icke. Men då det i alla dessa hänseenden stadnar vid blotta fordran, och hon såsom blott fordran uttrycker den motsägelsen, att den sanna verkligheten icke är, så ligger i fasthållandet af denna fordran andens fullkomliga återgång inom sig sjelf. Anden har genom denna återgång inom sig satt sig* såsom det på sig sjelf vissa sjelfmedvetandet, hvilket vet sig sjelf vara sin egen bestämningsgrund, och för hvilket godträtt och pligt både äro och icke äro, emedan det sjelft är det öfver godt och ondt afgörande och dera emellan väljande. Det har således visat sig, att objektet icke kan vara bestämningsgrund för det oändliga subjektet. Såvida nu ett Förhållande mellan subjekt och objekt skall ega rum, så måste subjektet sättas såsom det, hvarefter objektet skall rätta sig, och i oberoendet af objektet har subjektet vunnit den högsta graden af sin moralitet. Men då Hegel utgått från antagandet, att det goda är objektivt, så blifver subjektet på denna högsta grad af moralitet ett ondt, ehuru det möjligen äfven kan vara ett godt, i fall det nemligen vill det objektivt goda. Den oändliga subjektiva viljan är nemligen genom att utesluta allt innehåll hvarken god eller ond, utan blott möjlighet af begge. Hon blifver ond, om hon bestäm-, mer sig till ett ondt innehåll, och god, om hon bestämmer sig till ett godt. Om hon försöker att bibehålla sig obestämd och således icke vill låta något innehåll bestå eller någon lag gälla, så är hon visserligen derigenom ond, såvida hon icke erkänner det goda innehållets absoluta värde, men å andra sidan håller hon sig qvar på den ståndpunkt, på hvilken ingen skilnad finnes mellan godt och ondt, och är d§ enligt Hegel likaväl god som ond, eller är möjlighet af båda. Men såsom sådan möjlighet är den subjektiva viljan identisk med det abstrakta goda, hvilket såsom abstrakt äfven är möjlighet af motsatta bestämningar. Grunden till denna identitet kan närmare bestämmas vara den, att all verksamhet måste åstadkomma en verkan, och således öfvergå till något objektivt, och att om verksamheten antages vara oändlig, så är hon o-medelbart utan all öfvergång identisk med verkan. Häraf drager

nu Hegel den slutsatsen, att den fordrade öfverensstäm-melsen mellan verksamhet och verkan, mellan viljan och hennes innehåll är till möjligheten gifven, och att således anden blott behöfver utveckla denna möjlighet till verklighet för att vinna det fullkomligt goda.

Vi öfvergå till granskning af d$nna slutlednings riktighet. Till grund för henne ligger det antagandet, att den rent o-bestämda viljan genom att icke vara skild från verkan, utan tvärtom i följd af sin verksamhets oändlighet vara rent iden-lisk med verkan är enhet af form och innehåll och derige-nom ar möjlighet af en bestämd forms enhet med ett be-stämdt innehåll. Men vi hafva till en början att fräga, huru en bestämd form är möjlig, eller med andra ord huru den rena formen kan gifva sig bestämningar eller innehåll. Svaret måste enligt Hegel blifva, att hon kan det, emedan hon är ren sjelfbestämmande förmåga eller verksamhet. Den verkan, hvilken hon såsom sådan frambringar, är dock icke en verksamhetens bestämning, utan är lika abstrakt, som verksam-, heten sjélf. Det är den i sig återgångna verksamheten eller viljan, det rona sjelfmedvetandet. Detta rena sjelfmedvetande har nu återgått inom sig sjelft genom upphäfvande af den yttre verkligheten och af den allmänna viljans verklighet eller det goda. Resultatet af den theoretiske och den praktiske andens förbindelse med hvarandra, synes alltså närmast vara en återgång till detsamma, som redan var vunnet genom förbindelsen mellan den theoretiska idéen och den praktiska. Den nödvändiga verklighet, hvilken den förnuftiga viljan såsom lag och rätt antogs ega, har nemligen blifvit upphäfd, emedan hon icke var det sannt verkliga och goda. Och verklig förening med sina bestämningar har således sjelfmedvetandet icke genom naturens sättande och upphäfvande vunnit, utan utgår ur naturen lika ren, som det i henne ingick. Men likväl skall nu enligt Hegel ur detta rena sjelfmedvetande en sedlig verklighet kunna utvecklas. Det skall nemligen hafva vunnit en större förmåga, genom att upphäfva en mera väsendtlig verklighet eller med andra ord genom att upphäfva det goda och dermed äfven skilnaden mellan godt och ondt. Detta vill nu egentligen säga, att det upphäft all på något annat än sjelfmedvetandet grundad skilnad mellan godt och ondt och tillika satt sig sjelft såsom äfven i detta afseende fullkomligen obestämdt och följaktligen hvarken är ondt eller godt. Det saknar således alla bestämningsgrunder, men skall likväl gifva sig bestämningar. Fasthåller man nu sjelfmedvetandet i denna fullkomliga renhet, så är det ren abstrakt möjlighet och kan då icke få några bestämningar, såvida det icke är förmåga att utan alla bestämningsgrunder gifva sig bestämningar, eller med andra ord, såvida det icke gifver sig demför sin egen skuld, det vill säga för att vara verkligt etler verksamt, och i detta fall måste likasom hos Fichte hvarje verkan eller föremål blifva en gräns eller inskränkning för verksamheten och såsom sådan måste verkan återigen för sjelfmedvetandets oändlighets skuld upphäfvas. Detsamma gäller,^ om vi i stället för sjelfmedvetandet insätta viljan eller det goda, och i stallet för objektet eller verkan det onda. Objektet måste nemligen, såvida det är en grans eller ett hinder för den rena sjelfverksamheten, vara det onda. Fasthållandet af den rena sjelfverksamheten såsom grund till sjelfmedvetan-* dets bestämning föser sålunda tillbaka till den Fichteska ståndpunkten. Vill man åter antaga, att sjelfmedvetandet icke är rent abstrakt möjlighet, utan en mer eller mindre bestämd möjlighet, så strider detta mot antagandet af andens oandliga subjekti vitet, hvilken såsom det ofvan visat sig, upphäfver all sådan möjlighet. Skulle man slutligen vilja antaga, alt anden på denna ståndpunkt ännu icke upphaft ullt yttre och således kan bestamma sig i förhållande till det ännu återstående yttre, så råkar man återigen i strid med den oandliga subjektiviteten, som utesluter möjligheten af allt förhållande till ett yttre och all bestämbarhet genom ett yttre, och endast med-gifver möjligheten af bestämbarhet i och genom sig sjelf. Det torde häraf vara klart att sjelfmedvetandet om det en gång erkännes vara obestämdt, icke kan öfvergå till bestämd form.. Men om man likväl antager, att sjelfmedvetandet på något-dera sättet skulle blifva bestämdt så måste det dock undersökas, om bestämningen kan sägas vara god. Är bestämningen i något hanseende ofullständig eller ändlig, så upphäfves hon af det oändliga subjektet och upphäfver dessut'om sin egen godhet genom sin egen obestämdhet, alldenstund hon i följd af denna kan öfvergå till det onda. Men vill man delta o-aktadt fasthålla en bestämd form af sjelfmedvetande med ett bestämdt innehåll och antaga det goda bestå i ett visst förhållande mellan formen eller sjelfverksamheten och innehållet eller objektet, så har man icke något mått för detta förhållande. Den rena förnuftiga viljan kan, då hon hvarken är god eller ond, icke här tjena till mått, icke heller kan man mata det ena förhållandet efter det andra. Då man vidaremåste röedgifva, att icke alla göda förhållanden aro lika goda, då nemligen eo utveckling till ett fullkomligare och fullständigare godt måste erkännas, så befinna vi oss återigen vid den olösliga svårighet, till

hvilken Fichte fördes genom antagandet, att det goda var en oändlig verksamhet. Skulle återigen bestämningen vara oändlig, så upphäfves derigenom verksamheten såsom en bestämd form af verksamhet. En oändlig bestämning kan nemligen endast genom en oändlig verksamhet sättas. Då nu, såsom vi ofvan visat, en oändlig verksamhet icke är tänkbar, så återkomma vi till den förut angifna fö!jden, att den oändliga bestämningen icke är verkan. Oändlig verklighet kan följaktligen icke tillkomma det goda, sålänge det antages vafa verkan. Den praktiska phi— losophiens uppgift att uppvisa och förklara det godas verklighet har Hegel således icke kunnat lösa, utan de svårigheter, hvilka hindrade honom att antaga uppgiften vara löst i och genom den till absolut idé utvecklade praktiska idéen, qvar-stå med oförminskad styrka inom andens philosophi. En ytterligare bekräftelse på detta resultat lemnar det redan förut anmärkta förhållandet, att anden äfven på sin högsta ståndpunkt icke är fri från verksamhet och företeelse och sålunda icke är ren och fullständig verklighet.

Det torde genom denna vår undersökning vara klart, att Hegel inom den praktiska philosophien har gjort samma försök, som inom den theoretiska, nemligen att sammanhålla verksamhetens bAda olika sidor eller bestämningar och derigenom vinna ett oändligt, men att han icke kunnat sammanfatta dem till verklig enhet, utan i stället tvungits att oupphörligen öf-vergå från den ena till den andra. Det oändliga subjektet, som är oändlig verksamhet eller form, har visat sig vara det fullständigt goda, ty det behöfver ett innehåll, och likaså har det oändliga objektet, som Ur oändlig verkan eller oändligt innehåll, visat sig icke vara det fullständigt goda,, ty det förutsätter en verksamhet, genom hvilken det är, och ett subjekt, för hvilket det är. I sitt förhållande till hvarandra öro åter subjekt och objekt, verksamhet och verkan, form och innehåll begränsade eller ändliga. Om detta ändliga skall kunna erkännas vara godt, så måste det vara godt genomsitl förhållande till det i och för sig goda eller ändamålet, och det blifver således för Hegel omöjligt att döma om det ändligas godhet, då han icke kunnat fastställa måttet eller lagen för hennes bedömande. Sålunda har Hegel långt ifrån att öfvervinna de svårigheter, vid hvilka Fichte stadnat, lem-nat ett nytt bevis på deras oöfvervinnerlighet. Det nya i detta bevis är, att oändlig verksamhet, äfven om hon anta-ges vara förståndets verksamhet och såsom öfvergång från möjlighet till verklighet vara ändamålsenlig, likväl icke kan tänkas under någon annan form än den oafbrutna vexlingens, och att hon således upplöser allt innehåll eller är oförenlig med dfettas varaktighet. Det är klart, att denna form af oändlighet just är den negativa, hvilken Hegel förkastar såsom die schlechte Unendlichkeit, men från hvilken han likväl icke kan frigöra sig. De fullt berättigade fordringar, hvilka Hegel gjort på det goda, och hvilka innefattas i dess egenskap af ändamål, äro enligt det ofvan anförda följande. Det goda, hvilket, så vida det är godt för ett verksamt väsende, måste vara ändamål, skall för att kunna blifva ett godt för detta väsende ursprungligen och väsendtligen tillhöra detsamma och sålunda vara till möjligheten ursprungligen gifvet. Det goda får vidare icke för sin verklighet fordra upphäfvande af något väsendets ursprungliga innehåll, utan blott af detta innehålls ofullkomliga form. Det goda skall ytterligare genom väsendets egen fria och blott af dess egna lagar bundna verksamhet förverkligas. Det goda skall slutligen fullständigt förverkligas och skall såsom fullständigt verkligt vara det fullt uppnådda ändamålet eller det sanna väsendets fullständiga verklighet. Genom insigten i de motsägelser, som ligga i dén Fichteska åsigten, och genom uppställande af ofvannämnda fordringar, hvilka, ehuru berättigade och oafviöliga, dock icke énligt Fichtes uppfattning af det goda kunna uppfyllas, har Hegel kommit öfver den Fichteska ståndpunkten, men resultatet blifver dock lika litet tillfredsställande.' Hegels hufvudsakliga fel är ock detsamma som Fichtes, nem-ligen att han i rörelsen, som är det ändligas form, sökte det oändliga.

Vi hafva härmed afslutat granskningen af de hufvudfor-mer, i hvilka läran om den oafbrutna vexlingen inom philo-sophiens historia framträder, och vi hafva funnit, att denna lära i alla sina former är motsägande, samt att antagandet af ett verkligt och frän det onda skildt godt är med den o-

afbrutna vexlingen oförenligt. Vi hafva nemligen mot Cyre-

naikernes lära, att den angenäma sinnliga känslan är det goda,

visat, att denna icke i sig sjelf har någon grund för sin godhet, och att den oangenäma känslan eger just de [-bestämningar,-] {+bestämnin- gar,+} på grund af hvilka den angenäma antogs vara god. Vi

hafva vidare öfvergått till Kants lära, som antog det sinnliga såsom ett utifrån gifvet innehåll vara ett ondt,

emedan det hämmade menniskans fria sjelfbestämning, i hvilken det goda antogs bestå, och såsom följd af denna lära visat, att det goda icke i någon grad kan vara eller blifva verkligt, allden-

stund hvarken det sig sjelf bestämmande förnuftet kan frigöra sig från det sinnliga, icke heller sinnligheten bringas till öf-verensstämmelse med förnuftet. Vi hafva derefter visat, att Fichte, som antog det sinnliga vara af det praktiska förnuftet frambragt, men likväl fasthöll det såsom ett ondt, icke kunde angifva något skal, hvårföre det var ondt, samt att han, ehuru han antog det sinnliga vara ondt, likväl måste erkänna det alltid och nödvändigt finnas, hvaraf åter det godas overklighet blef en nödvändig följd. Vi hafva slutligen visat, att Hegel, oaktadt han antog det sinnliga icke till sitt väsende vara ondt, utan till möjligheten vara godt och således genom formförändring kunna blifva ett verkligt godt, och oaktadt han insåg, att icke allt innehåll var sinnligt, likväl icke kunnat förklara det godas verklighet och uppvisa en fast skilnad mellan det goda och det onda. Då nu grunden till dessa försöks misslyckande funnits i antagandet af det oändligas rörelse, så drifves man med nödvändighet till frågan om

detta antagandes rättmätighet. I öfseende på denna fråga hafva vi funnit, att det sinnliga till sin natur är vexlande, hvilket af Protagoras, Hume och Kant är tydligen visadt, och att det således icke kan hafva någon annan oändlighet än den obegränsade rörelsens, hvilken, då allt sinnligt deri försvinner, är förgängelsens oändlighet. Deremot hafva vi icke i någon af de granskade åsigterna funnit något skäl, som tvingar oss att erkänna rörelsen eller verksamheten vara för-Buftets v»sendtl*ga form. Vi hafva tvärtom funnit, alt (iden, hvilken af Kant sades vara sinnlighetens form, blifvit utan angifvande af ,skäl öfverflyttad på förnuftet. Det står oss således öppet alt försöka, om vi, genom att antaga förnuftet till sin natur vara evigt och oföränderligt, kunna undgå de motsägelser, till hvilka vi sett det motsatta antagandet leda, och finna ett varaktigt godt, hvilket är väsendtligen skildt från det onda, så att det hvarkeu kan öfvergå till ett ondt, icke heller är deraf beroende, och hvilket tillika kan vara ett godt för menniskan.

Innan vi öfvergå till denna undersökning anmärka vi, att då det sinnliga till sin natur är vexlande eller förgängligt, så följer, att alla åsigter som tillagt det goda sinnliga bestämningar, men det oaktadt velat sätta det såsom ett varaktigt, hafva företagit sig en orimlig uppgift. Bland sådana åsigter

anmärka vi först den Cyniska, som genom de sinnliga behof-

vens största möjliga inskränkning trodde sig kunna vinna visshet om de qvarstående rent naturnödvändiga, det vill säga genom naturens egna lagar gifna behofvens tillfredsställande. Vidare nämna vi den Epikureiska åsigten, som genom att af-stå från fordran på verklig njutning och blott söka frihet från

oro och smärta trodde sig kunna finna ett varaktigt godt.

Ytterligare erinra vi om den från den franska, materialismen utgångna läran, att egennyttan är bestämningsgrunden för alla menniskans handlingar och således den verksamhet god, hvilken ledd af en välförstådd egnnytta medförde varaktig fördel för den handlande. I sammanhang med denna åsigt omnämna vi äfven den ur Lockes grundtankar utvecklade läran alt välviljan, som icke vill sitt eget, utan andras väl är den riktiga bestämningsgrunden för menniskans handlingar och såsom ledande (ill allmän lycksalighet äfven befordrar den handlandes egen. Sammanhanget mellan denna åsigt och den föregående är oaktadt den skenbara motsatsen lätt att finna. Båda antaga nemligen det goda vara mer eller mindre sinnligt och båda angifva en sinnlig bestämningsgrund. Välviljan är icke något annat än en angenäm känsla, och det goda, som den välvilliga menniskan vill bereda åt andra, är enligt denna åsigt ytterst ingenting annat än sinnlig lycksalighet. Denna åsigtsskilnad frän den nyssnämnda består således egentligen blott deri, att hon låter hvar och en sörja för den andres nytta i stället för att låta hvar och en sköta sin egen, samt att hon i sammanhang härmed antager menniskan ega två slag af känslor nemligen de sjelfvjska och de välvilliga, af hvilka blott de sednare äro sedliga. Asigten har upplöst sig sjelf geaom en utveckling likartad med den Cyrenaiska skolans och delar med denna skola den bristen att icke kunna säga, hvårföre det slag af känslor, som antages vara godt, i sig sjelft är bättre än det motsatta. Vi nämna slutligen den å-sigt, som antagit det högsta goda vara fullkomlighet, men icke noga bestämt, hvari denna fullkomlighet skall bestå, och der-igenom råkat intaga mer eller mindre sinnligt innehåll i

det goda. Så har Aristoteles satt det högsta goda för menniskan såsom en verksamhet, hvilken, om hon ock har den bestämningen att vara förståndig, dock icke derigenom är fullständigt bestämd, och då menniskan således icke i den dygdiga verksamheten kunde finna full tillfredsställelse, så har Aristoteles gjort det högsta goda till ett godt för hela menniskan genom att deri intaga sinnliga beståndsdelar. Äfven Wolff har i sin lära, att man borde företaga sådana handlingar, som gjorde den handlande sjelf fullkomlig samt hans eget och andras tillstånd fullkomligt, icke kunnat frånskilja alla sinnliga beståndsdelar och alla sinnliga bestämningsgrunder från det högsta goda. I alla dessa åsigter äfvensom i alla med dem beslägtade kan det goda icke blifva fullständigt verkligt, emedan det sinnliga, som deri ingår> måste hafva det sinnligas allmänna form och således vara en ofullständig och bristfällig verklighet.

Vi återgå till frågan, om det goda genom att frigöras från sinnliga bestämningar kan sättas såsom en fullständig och från det onda skild verklighet. Alla åsigter, som utgått från antagandet af det goda såsom ett sinnligt eller såsom ett genom sin form af rörelse eller verksamhet med det sinnliga likartadt, hafva, såsom vi ofvan sett, stadnat vid omöjligheten af det godas verklighet. Vidare hafva alla försök att förklara det godas verklighet genom förbindelse mellan det sinnliga och det förnuftiga, misslyckats i saknad af ett oföränderligt mått för deras förhållande. Sålunda drefvos Cyrenaikerna till

5.erkännande af det godas overklighet. Så kunde Kant icke i den sinnliga verkligheten, den enda han på theoretisk vag kunde uppvisa, icke finna något godt, utan måste söka det i oberoendet af denna, och Fichte har nödgats stadna vid detta oberoende såsom det högsta goda. Kants af det rent förnuftigas brist på innehåll föranledda försök att sammanbinda dygd och lycksalighet misslyckades helt och hållet, och He-gels delade samma öde, ehuru han hade antagit förnuft och sinnlighet icke till sitt väsende vara motsatta, utan sinnligheten blott vara en lägre grad af det förnuftiga väsendets verklighet. Det har sålunda visat sig, att sinnligheten icke i och för sig är god, och att det fullständigt goda icke kan vara en förening af sinnlighet och förnuft, alldenstund sinnligheten inskränker förnuftet likaväl, om hon antages vara en mot detta motsatt riktning inom samma väsende eller en lägre grad af förnuftig verklighet, som om hon antages vara till väsendet skild från förnuftet. Det är då naturligt, att man för att besvara frågan om det godas fullständiga verklighet först och främst måste undersöka, om denna genom det sinnligas upphäfvande kan vinnas. Det svar på denna fråga, som vi hos Kant och Fichte funnit, är att sinnligheten icke kan upphäfvas, utan att förnuftets verklighet i och med detsamma upphafves, och samma svar måste äfven från Hegels ståndpunkt gifvas, då enligt honom verklighet är verksamhet eller öfvergång från möjlighet till verklighet, och idéen således för sin egen verklighets skuld måsie sätta naturen, och förnuftet utan natur eller sinnlighet icke kan blifva något annat äo den oändliga subjektiviteten, hvilken såsom rent abstrakt eller formel icke är verklig, utan blott möjlig. Vi måste således vända oss till andra åsigter för att undersöka om det lyckats dem att visa, huru sinnligheten skall kunna upphäfvas oeh förnuftet qvarstå såsom fullständigt verkligt och godt. Bland de åsigter, som yrkat det sinnligas upphäfvande såsom vilkor för förnuftets verklighet fästa vi oss vid Stoikernas och Spi-nozas, hvilka vi då man undantager Kants och Fichtes, anse vara i philosophiskt hänseende mest fulländade.

Stoikernas theoretiska philosophi utbildades hufvudsakligeo för att tjena till stöd för deras etbiska åsigt och bestämdestil) sin beskaffenhet af deras fordran pä alltings enhet och lagbundenhet såsom vilkor för möjligheten af det godas eller förnuftigas- verklighet. Men då de antogo det kroppsliga ega väsendtlig verklighet, måste för enhetens skuld antaga allt verkligt vara kropp, och då de icke kunde förneka rörelsens verklighet, så måste de antaga hennes ursprunglighet och enhet och i följd deraf satta henne såsom lagbunden. De upp-togo således den gamla joniska läran, att det fullständigt verkliga var en lefvande kropp, i hvilken de i likhet med Ari-stoteles särskilde materien och formen, hvarvid de dock afveko från denne deri, att de antogo äfven den rena formen vara kroppslig. Denna kroppsliga form, elden eller den varma luften är den grundkraft, som utgör enheten i allt och är orsaken till allt. Til) henne återgår ock allt enskildt, hvilket såsom uppkommet äfven är förgängligt. Af denna kraft, som är verldens allmänna lag och grund, är således allt beroende. Men oaktadt sin kroppslighet är kraften förnuftig, och såsom förnuftig lag är hon försyn eller grund till verldens ändamålsenlighet. Denna verldens ändamålsenlighet eller förnuftighet kan dock enligt Stoikernas lära icke betyda något annat, än att verlden är ett

sammanhängande helt af orsaker och verkningar, eller rättare att hon är ett helt af en och samma orsaks i en nödvändig ordning på hvarandra följande verkningar. Deremot kan verksamhetens ändamålsenlighet icke betyda att dén ursprungliga kraften genom verksamheten skulle vinna en varaktig verklighet, som hon icke före verksamheten egde. Omöjligheten af en sådan ändamålsenlighetens betydelse visar sig deraf, att allt antages vid verldsförbränningen återgå till den rena urelden. Då nu likväl grundkraften, som 3r orsak till allt, antagits vara förnuftig, så måste hon äfven antagas hafva förnuftiga verkningar, och en sådan förnuftig verkan är menniskan, Menniskan är nu visserligen en försvinnande verkan af det allmänna verldsförnuftet, men clå Stoikerne icke tilläde vexlingen oändlig hastighet, så kunde de tillerkänna menniskan en viss grad af varaktighet. Varaktighet eger menniskan såsom orsak till en följd af verkningar och den orsak, som till enhet sammanhåller alla dessa verkningar, är hennes förnuft. Likasom det allmänna verlds-förnuftet är grund och lag för alla verkningar, ar sålunda afven menniskans förnuft grund och lag för de verkningar, som antagas vara hennes. Ht nnes fullkomlighet eller godhet består då deri, att hennes förnuft i ett oafbrutet sammanhang efter en och samma nödvändiga lag frambringar alla sina verkningar och derigenom står i öfverensstämmelse med sig sjelf och det allmöona verldsförnuftet. 1 den nödvändighet, hvar-med denna lag gör sig gällande i allt, funno Stoikerna grunden för vissheten om det godas fullständiga förverkligande.

Det otillfredsställande i denna förklaring af verldens sammanhang och lagbundenhet Ur tydligt genom de följder, som Protagoras utvecklat ur Heraklits lära om urväsendets vex-ling. Men äfven om det helas sammanhang och lagbundenhet antages, så återstår dock för Stoikerna att förklara, huru vissa verkningar ki^nna stå i ett närmare sammanhang sinsemellan än med andra och genom detta närmare sammanhang för sig bilda ett mot andra begränsadt helt eller ett indivi-duum. Det är väl tydligt, att ett närmare sammanhang kan ega rum mellan en verkan och hennes närmaste orsak, och att i allmänhet orsaker och verkningar, som i serien ligga hvarandra närmare, stå i ett närmare samband med hvarandra än de aflägsnare, men i detta förhållande ligger ingen grund för antagandet, att de verkligen utgöra ett mot andra begränsadt helt. För möjligheten af ett sådant helt fordras att en ändlig orsak skall kunna sättas såsom fortfarande, sedan hon åstadkommit sin närmaste verkan. Detta förhållande kan, såsom det synes, endast förklaras genom antagandet, att det allmänna verldsförnuftets olika verkningar äro af olika slag, och att de högre, hvilka stå närmast det allmänna verldsförnuftet, i följd deraf ega en högre grad af varaktighet och derigenom äro fortfarande orsaker till hvar sin följd af verkningar och utgöra deras lag och enhet. Men äfven om man antager olika slag af verkningar, ehuru detta synes vara oförenligt med den stränga likformigheten i grundkraftens verksamhet, så synes det dock vara klart, att hvarje ändlig orsak måste fullt uppgå i sin närmaste verkan och således icke, sedan denna är frambragt, kunna ega någon annan verklighet än den, som ligger i hennes verkan. Såsom en på ett visstsätt bestämd verklighet har hon upphört alt vara i och med detsamma hon öfvergått till en annan. Skilnadon mellan de olika slagen af verldsförnuftets verkningar skulle då blott bestå deri, att i de högre verksamheten på ett mera likformigt sätt framträder, och således likheten mellan verkan och hennes närmaste o.rsak är större, än mellan tvenne i omedelbart sammanhang stående verkningar af lägre slag. En sådan varaktighet skulle dock icke vara någon verklig enhet. För möjligheten af många verkliga enheter måste förutsättas, antingen att verldsförnuftet genom en särskild verksamhet sammanbinder vissa verkningar till en varaktig enhet och vissa till en annan, eller ock att det ursprungligen i verldsförnuftet finnes en mångfald af särskilda enheter, hvilka kunna ur sig utveckla en mångfald af följder eller verkningar. Olika riktningar i verldsförnuftets rörelse hafva Stoikerna väl antagit, men man finner dem icke hafva satt detta antagande i något närmare sammanhang med läran om enskilda väsendens varaktighet. De olika riktningarne uppkomma derigenom, att verldsförnuftet utvecklar sig till sig och ur sig (nqog éavtå xal ¿g avzovj Ttqådoa xai onidoa). Det är väl härigenom klart, att mångfalden genom den ena af dessa riktningar skall frambringas och genom den andra återföras till enheten eller upphäfvjs, samt att, såvida begge riktningarne alltid måste finnas, det aldrig kan finnas en mångfald utan enhet, men denna enhets varaktighet är dermed icke förklarad, utan det synes tvärtom vara naturligt, att enheten oupphörligt förändras eller blifver en annan. Enhetens varaktighet skulle nem-ligen innebära, att rörelsens båda riktningar skulle under en längre eller kortare tid förblifva i oförändradt förhållande till hvarandra, hvilket åter icke är möjligt utan ett afbrott i rörelsen. Om ock detta afbrott icke skulle innebära rörelsens upphörande i hela- verlden, utan blott i vissa delar af henne, så står dock antagandet deraf i

uppenbar strid mot läran om urväsendets oupphörliga verksamhet i hela verlden. Ville man häremot invända, att de särskilda enheterna äro i verksamhet, såvida de åstadkomma verkningar, så skulle man dock drifvas tillbaka till frågan om denna verksamhets enhet, hvilken såsom enhet måste ega varaktighet och derigenom å-stadkommer ett afbrott i rörelsen. Ville man åter medgifva, att det någongång finnes en mångfald af särskilda verksamma enheter, så måste man fråga, om icke denna mångfald likaväl alltid kan finnas. Det synes nemligen vara klart, att om en sådao mångfald någongång kan stå tillsammans med enheten, så finnes ingenting, som hindrar, att mångfalden ursprungligen finnes i enheten. Härmed hafva vi således kommit öfver till det andra of van omnämnda sättet att förklara särskilda enheters varaktighet. Äfven detla förklaringssätt hafva Stoikerna försökt, då de i verldsförnuftet antogo en ursprunglig mångfald af möjliga väsenden (loyo* timQftccTtxoi). Det är dock tydligt, att detta antagande möter samma svårigheter som antagandet af den verkliga mångfaldens ursprunglighet. Dessa många möjliga väsenden äro nemligen många orsaker och för förklaringen af enheten i verlden är ingenting vunnet genom att härleda de många verkningarne ur många orsaker. Likasom Stoikerna icke kunde förklara den verkliga mångfaldens enhet utan antagande af en enda urkraft, så är det från deras ståndpunkt icke heller möjligt att förklara många orsakers enhet utan att sätta dem såsöm verkningar af en och samma orsak. Det torde vara klart, att det ofvan anförda äfven kan tillämpas på läran om rörelsens båda riktningar. Följden af en sådan tillämpning skulle blifva att icke ens deras möjlighet kunde erkännas, då hvardera riktningen icke är något annat än en på ett visst sätt bestämd rörelse och såsom sådan är en särskild orsak, hvilken icke kan vara ursprunglig. Det torde häraf vara klart, att om man vill förklara verldens enhet genom sammanhanget mellan orsaker och verkningar, så drif-ves man ovilkorligen tillbaka till en enda första orsak, som icke i sig innehåller någon mångfald hvarken af orsaker eller af verkningar, samt att man i följd af denna orsakens beskaffenhet icke kan antaga någon annan enhet än den, som är väsendets eller af detsamma omedelbart förorsakad. Detta är Spinozas utgångspunkt. Men om vi nu med Stoikerna antaga det nödvändiga sammanhanget i verlden såväl i det hela som i de särskilda enheterna eller delarne, så återstår likväl att förklara, huru i allmänhet ett ondt eller en frän verldens allmänna, lag afvikande verksamhet kan finnas. Välär det klart, att om menniskan är en särskild enhet och så-som sådan är orsak, så kao man i en viss mening tala om hennes sjelfverksamhet, men då hon å andra sidan måsto vara en del af det hela, så kun hon icke oberoende af det bela förorsaka något. Då detsamma gäller om alla krafter, så är tydligt, att det icke kan finnas någon afvikelse från den allmänna lagen, hvilken genomgår och bestämmer hela verl-den. Det enda onda, som då kan finnas, är den brist på verklighet, hvarmed hvarje särskild yttring af verldsförnuftet just derföre, att det icke är det he!a, måste vara behäftad. Att Stoikerna detta oaktadt antagit en störande inverkan, från hvilken meqniskan kunde och borde frigöra sig, låter endast af deras praktiska utgångspunkt och intresse förklara sig. Då nu en sådan störande inverkan icke kunde erkännas vara en rubbning i den allmänna verldsordningen, så antogs hon hafva sin grund i en oriktig föreställning om godt och ondt. Häraf följer att å andra sidan det goda endast skulle vara en riktig föreställning om det goda, eller att dygden skulle vara vetande, och härmed hafva vi kommit till den andra punkten, i hvilken Spinoza kan sägas hafva utvecklat Stoicismens följder.

Då vi nu öfvergå till de praktiska frågorna om dygden och det högsta goda, så är det genom det ofvan anförda klart, att, ehuru Stoikerna yrkade alltings bestämdhet af en och samma lag, de dock måste för möjligheten af en sedlig verksamhet antaga tvenne mot hvarandra verkande krafter eller hos en och samma kraft sätta tvenne motsatta riktningar, af hvilka den ena skulle vara god och den andra ond. Alla väsendens grunddrift är enligt Stoikerna sjelfbehållelsedriften, hvilken är riktad på förverkligande af den enhet, som utgör hvarje varelses väsende. Genom sin riktning på enheten är denna drift öfverensstämmande med sig sjelf och med den allmänna verldsordningen och är derigenom god. Menniskans enhet är hennes förnuft, och det goda för henne är således hennes öfverensstämmelse med sitt förnuft och med verldsförnuftet. Funnes nu icke hos menniskan någon mot förnuftet stridande riktning, så skulle det icke heller finnas någon omvändelse till förnuftsenlig verksamhet, och utan en sådan skulle Stojkerna icke kunna tillerkänna verksamheten någonpraktisk betydelse. Men di Stoikerna antagit affekterna inverka störande pä menniskan, så hade menniskan der igenom ett praktiskt syftemäl nemligen att göra sig fri från dessa, och dertill fordrades enligt Stoikerna icke blott en riktig kunskap om godt och ondt, utan äfven en förnuftsenlig sjellbe-stämning. Då de nu antogo dygden eller viljans på vetande grundade

förnuftsenliga riktning vara det enda goda och der-emot satte affekterna såsom det enda onda, så är klart, att de måste yrka ett fullkomligt upphäfvande icke blott af alla affekter, utan äfven af sjelfva förmågan att afficieras, och att de genom detta upphäfvande skulle tro sig vinna det högsta goda. Verksamheten skulle nemligen sjelfmant vara förnuftsenlig, sedan menniskan blifvit befriad från yttre störande inverkan. Men å andra sidan skulle den ostörda förnuftsenliga verksamheten icke fordra någon kraft i viljan, och då hon derförutan icke vore praktisk, så kunde hon icke heller ega sedligt värde. Man skulle således vid frågan om det högsta godas verklighet bringas till nödvändigheten att välja mellan att låta den vise väl vara sedlig, men stadna på den ofullkomliga grad af sedlighet, på hvilken han ännu har att kämpa mot det onda och således ännu deraf afficieras,. och att frigöra honom från alla affekter, men i och med detsamma från-känna honom sedlighet i egentlig mening. Då nu Stoikerna icke erkände några grader af det godas verklighet, utan fast-höllo, att det antingen måste finnas fullständigt eller ock alldeles icke finnas, så drifvas de till valet mellan förnekandet af det godas verklighet hos menniskan eller af en vis, det vill säga sedlig menniskas tillvaro och påståendet, att en men-niska kan vara fullkomligt fri från affekter, men det oaktadt ega sedlig, det vill enligt Stoikerna säga en mot affekterna riktad fri verksamhet. Vill man undandraga sig detta val, så måste man antingen afstå från den stränga förkastelsen af allt sinnligt, och medgifva att åtminstone något sinnligt kan vara eller ombildas till ett godt, eller ock måste man afstå från fordran, att det goda skall vara en fri och sjelfbestämd yttring af viljan, och låta det vara blott vetande. Den förra utvägen valde Stoikerna, då de erkände, att icke allt sinnligt var helt och hållet utan värde för den vise. Den sednareutvägen valde, såsom ofvan ar nämndt, Spinoza. För att afgöra, hvilkendera utvägen från Stoicismens ståndpunkt är den följdriktigaste, fråga vi till en början, om icke Stoikerna skulle kunna anses ega ratt att tillämpa sin lära om sjelfbi-behållelsedriften såsom menniskans grunddrift äfven på hennes sinnliga natur. Denna fråga är tydligen densamma som den, om sinnligheten tillhör menniskans natur och således bör af henne bibehållas. Svaret på denna fråga synes från theore-tisk synpnnkt medföra någon svårighet, då det måste erkännas, att sinnligheten likaväl som förnufiet är en nödvändig verkan af det allmänna verldsförnuftet, och att menniskans sinnliga bestämdhet likaledes är en nödvändig verkan af detta. Dock måste det å andra sidan fasthållas att menniskans förnuft är en verkan, som står närmare verldsförnuftet och således är högre, h va ra f följer att om förnuft och sinnlighet råka i strid mot hvarandra, så måste sinnligheten såsom det lägre underkufvas eller, om det behöfves, utrotas. Vidare måste man mot sinnlighetens anspråk på bibehållelse anmärka, att menniskan icke ar menniska genom att vara sinnlig eller hafva en mångfald af intryck, utan att hon ar menniska genom att vara en enhet, som sjelf är orsak till en mångfald af verkningar ellqr bestämningar. På den fullständiga verkligheten af menniskans enhet förnuftet beror nu fullkomligheten af hennes menskliga tillvaro. Enhetens eller förnuftets verklighet måste åter bestå deri, att enheten i enlighet med sin natur åstadkommer alla sina verkningar. Då vidare enheten skall vara sjelfverksam orsak, så kan hon icke vara fullkomlig, om hon icke utan medverkan af det yttre åstadkommer sina verkningar. Såvida nu sinnligheten antages vara den förmåga eller den sida, genom hvilken menniskan står i förhållande till det yttre, och det sinnliga vara sammanfattningen af alla dessa förhållanden eller intryck; så kan hon icke för menniskan vara något godt, utan måste antingen vara rentaf - likgiltig eller ock vara ond. Det är således tydligt att om sinnligheten och det sinnliga tagas i denna betydelse, sfi kan sinnlighetens bibehållelse icke utgöra något moment i menniskans sjelf bibehållelse eller af henne fordras. Sinnligheten kan dfi i afseende på menniskans sjelf bibehållelse icke eganågon annan betydelse än den att vara det, emot hvilket menniskan såsom praktisk har att bibehålla sig sjelf såsom verksam enhet. Vi medgifva, att detta svar icke kan bringas till full öfverensstämmelse med det ofvan antydda förhållandet* att menniskans sinnlighet är en nödvändig verkan af verlds-förnuftet, och att hennes förnuft i grunden icke heller är något annat än en sådan verkan, samt att i följd deraf båda kunna hafva lika stora anspråk på att erkännas $åsom goda icke blott i och för sig, utan äfven för menniskan. Men att denna brist på öfverensstämmelse icke från Stoisk ståndpunkt kan afhjelpas följer deraf, att hon har sin grund i den ofvan visade allmänna bristen på öfverensstämmelse mellan den kos-mologiska läran om alltings enhet och den anthropologiska om menniskan såsom sjelfveiksam och varaktig enhet. Men om ock sinnligheten, såvida hon antages vara passiv förmåga af förhållande till det yttre eller förmåga af intryck, icke kan sägas utgöra en väsendtlig del eller sida af menniskan, och om den sålunda bestämda sinnlighetens bibehållande icke kan fordras af menniskan, så återstår dock att

undersöka, huruvida icke sinnligheten af Stoikerna användes äfven i en annan betydelse, på grund af hvilken hon åtminstone till en del kunde vara ett uttryck af menniskans väsende eller vara med hennes natur förenlig. 1 en sådan betydelse hafva Stoikerna tagit sinnligheten, då de af praktiska skäl icke ville inskränka den vise till den negativa verksamheten att hålla sig oberoende af det sinnliga, utan äfven ville tillerkänna honom en positivt sedlig verksamhet. Då de för möjligheten häraf an-togo att vissa sinnliga krafter och ting kunde antingen såsom organer eller medel för den sedliga verksamheten eller på grund af sin öfverensstämmelse med den menskliga naturen vara goda, samt att andra, som egde motsatta bestämningar, voro onda, så är dermed erkändt, att menniskan såsom sådan har sinnliga krafter, och att hon står i väsendtligt förhållande till sinnliga ting. Med Stoikernas anthropologiska läror skulle man kunna söka förena detta antagande genom att sätta menniskans sinnlighet såsom verkan af hennes förnuft, och såsom organ för förnuftets verksamhet, så vidd denna är riktad på de sinnliga tingen, hvilka åter i sin ordning kunna blifvamedel för en ytterligare fortsatt utåtgående verksamhet. Att sätta menniskans sinnlighet såsom verkan af hennes förnuft hafva Stoikerna icke försökt, och de kunde svårligen göra det, då de icke utan allt för skarp strid mot sina kosmologiska läror skulle hafva kunnat utveckla denna följd ur den anthropologiska läran om menniskan såsom orsak till sina bestämningar. Emellertid torde det vara klart, att om ett sådant försök skulle göras, så återkomme man till den Fichteska

frågan, om verka« kan vara god, då för hennes verklighet

förutsättes verksamhetens begränsning eller upphörande. Der-emot hafva Stoikerna försökt dels att sätta det sinnliga såsom förenligt med menniskans natur, dels att fordra dess ombildning till organ eller medel för det förnuftiga. Ehuruväl Stoikerna icke med sin lära om det sinnligas förenlighet med den menskliga naturen velat säga att något sinnligt skulle kunna utan ombildning eller utbildning vara fullkomligt, så ligger dock i denna lära att det sinnliga med bibehållande af sin sinnliga natur kan \ara ett godt icke blott såsom medel, utan såsom en beståndsdel i det högsta goda, eller med andra ord vara ett godt i och genom den känsla af behag, det medförer. Detta förhållande förändras icke deraf, att detta

sinnligt goda icke är ett väsendtligt moment i det högsta goda, utan kan umbäras och måste umbäras, i fall det på något sätt skulle råka i strid med förnuftets lag. Deremot blifver

det högsta goda genom intagandet af en sådan tillfällig beståndsdel väsendtligen förändradt. Det kan nemligen icke längre sägas vara till alla delar allmängiltigt och nödvändigt, när det finnes ett godt, hvars tillfällighet visas deraf, att dess frånvaro icke ei kännes vara ett ondt. Vidare är klart, att då det sinnliga antages kunna genom förnuftets verksamhet ombildas till lörenlighet med detsamma, så är detta ombil-dade sinnliga väl till en del en verkan af förnuftet, men såvida det icke förlorat sin sinnliga natur, har det icke heller kunnat frigöras från den grad af passivitet, som tillhörer det sinnliga såsom sådant. Det sinnligas förening med förnuftet skulle således göra förnuftet till en viss grad passivt, hvilket står i uppenbar strid mot den Stoiska åsigtens anda, enligt hvilken det högsta goda måste vara ren aktivitet. Äfven idenna punkt har Spinoza strängt fasthållit den Stoiska lärans grundtanke. Antagandet, att det sinnliga såsom organ eller medel skulle tjena förnuftet sammanhänger med Stoikernas lära om den förnuftiga verksamhetens ändamålsenlighet. Från antagandet af det sinnligas förenlighet med förnuftet skiljer sig detta antagande derigenom, att medlet eller organet icke erkännes ingå såsom beståndsdel i ändamålet eller det högsta goda. Vi hafva således att undersöka, om denna skilnad kan erkännas vara berättigad, och om derigenom det sinnliga kan visas vara ett godt. Det är klart, att om man strängt fast-håller verksamhetens ändamålsenlighet, så bortfaller denna skilnad, alldenstund i en rent ändamålsenlig, verksamhet, det vill säga i en sådan, som är ett väsendes sjelfverksamma utveckling från möjlighet till verklighet, intet kan ingå såsom medel, hviSket icke tillika är beståndsdel i ändamålet. Detsamma blifver ock följden, om man strängt fasthåller förhållandet mellan orsak och verkan, ty om orsaken betraktas såsom medel för verkan, så finnes ingenting i den förra som icke ingår i den sednare. Man måste således i båda fallen fasthålla, att ' medlet och ändamålet, orsaken och verkan måste vara sinsemellan likartade. Häraf följer att det sinnliga icke i positiv mening kan sättas såsom organ eller medel för det rent förnuftiga ändamålet, som icke är något annat än förnuftets rena sjelfverksamhet. Denna sjelfverksamhet skulle nemligen af det sinnliga inskränkas och aldrig kunna af detsamma positivt 4>e--fordras. Till det förnuftiga ändamålets uppnående kan det sinnliga medverka

endast derigenom, att det tillfredsställer menniskans sinnlighet eller uppfyller hennes sinnliga behof och derigenom borttager sjelfva anledningen till sinnlighetens stö* rande inverkan på menniskan.' Sinnligheten upphör då att vara ett hinder för menniskans sedliga verksamhet: Såvida

nu det sinnligas verksamhet antages vara bestämd af förnuftet, så skulle den sinnliga kraft, genom hvars verksamhet hindret blifvit undanröjdt, vara organ för förnuftet och det sinnliga ting, genom hvars inverkan behofvet blifvit till— fredsstäldt, vara medel för förnuftet. Häremot är från kosmologisk synpunkt ingenting att invända, ty från denna synpunkt visa sig alla ting öfverensstämma med hvarandraoch alla krafter samverka. Från anthropologisk synpunkt kan deremot detta resultat icke godkännas, alldenstund förnuftet här antages kunna genom sinnliga krafters medverkan till någon del vinna sitt ändamål. Häri ligger en afvi-kelse från läran om menniskan såsom sjelfverksam enhet.

Antager man, att förnuftet ordnar och riktar de sinnliga krafterna samt använder de sinnliga tingen för att afhjelpa ett

sinnligt behof, så är det uppenbart, att förnuftet träder i det sinnligas tjenst och verkar för dess bibehållelse. Väl är det sannt, att förnuftet härmed ytterst åsyftar uppnåendet

af sitt eget ändamål, men lika sannt är att förnuftet enligt antagandet antingen icke kan uppnå sitt ändamål utan att det sinnliga ändamålet uppnås, eller ock utan tvång afviker från den sedliga vägen till detta ändamål och väljer den osedliga. I förra fallet kan den vise icke blifva fri från sinnliga bestämningar och förnuftet kan då icke fordra mera än magt

öfver det sinnliga, hvilket just för möjligheten af en sådan magt måste vårdas och vidmugthållas. I sed na re fallet skulle grunden till det onda ligga inom förnuftet sjelft. Det torde häraf vara klart, att man icke kan sätta det sinnliga såsom

organ eller medel för förnuftet utan att låta förnuftet verka för ett sinnligt ändamål jemte det, att det verkar för det förnuftiga ändamålet, eller med andra ord att det förnuft som har ändliga organer och använder ändliga medel icke kan

uppnå ett ändamål, som är fritt från all ändlighet. Men en sådan frihet från all ändlighet är just det, som Stoikerna fordra af den vise, då de icke erkänna någon vara vis, förr än han icke blott för närvarande är fri från affekter, utan äfven för alltid är tryggad för faran att erhålla några sådana. Stoikerna kunna således icke låta förnuftet hafva en sinnlig kraft till organ eller använda ett sinnligt ting såsom medel utan

att i och med detsamma erkänna förnuftets sedlighet eller

sjelfverksamhet vara ofullständig och till en viss grad beroende derpå, att sinnligheten genom att hafva fått sina behof tillfredsstalda upphör att åstadkomma affekter och låter sig med förnuftet förenas. Antagandet af det sinnliga såsom organ eller medel för det förnuftiga leder således till den följden, att det sinnliga skulle vara förenligt med det förnuftigaoch således äfven till den förnuftiga sjelf verksam hetens inskränkning af det sinnligas passivitet. Skulle man slutligen vilja försöka att låta det sinnliga sjelfmant och utan bestämning af förnuftet genom sina behofs tillfredsställande bringa sig till naturenligbet och fullkomlighet ocb i följd deraf äfven till öfverensstämmelse med förnuftet, så kan detta för förnuftet icke ega någon betydelse, såvida det icke antages ingå i förnuftets eget ändamål att bringa det sinnliga till öfvereos-stämmelse med sig. Om det åter antages, att sinnligheten* öfverensstämmelse med förnuftet eger betydelse för detta, s$ kan förnuftet icke utan inskränkning i sin sjelfverksamhet låta denna öfverensstämmelse till vägabringas af det sinnliga. Af det ofvan anförda torde äfven vara klart att del sinnliga icke från praktisk synpunkt kan erkännas såsom godt för menniskan. Det bar nemligen visat, sig att erkänoandftt af sinnligheten såsom en väsendtlig sida eller del af menniskan eljer såsom förenlig med menniskans väsende eller slutligen såsom organ eller medel för menniskans förnuftiga verksamhet leder till inskränkning af menniskans sjelfverksamhet och således för henne är ett ondt. Antages det i någon mon vara ett godt, så upphäfves derigenom grunden för skilnaden mellan godt och ondt, en skilnad som af Stoikerna icke på kosmologisk väg kan rättfärdigas, utan endast på anthropologisk genom antagandet, alt

menniskans oinskränkta sjelfverksamhet är det enda goda för henne. Fasthållet i sin största stränghet leder detta antagande till fodran af frihet från allt beroende icke blott af det sinnliga utan äfven af verldsförnuftet, såvida mellan detta och det menskliga förnuftet sättes någon annan skilnad än den, att det menskliga förnuftet är verldsförnuftet med en viss inskränkning, eller med andra ord så~ vida del menskliga förnuftet antages vara en sjeliständig enhet.

Likasom Stoikerna utgick Spinoza från uppfattningen af verlden såsom ett enda helt af på hvarandra i nödvändig ordning följande orsaker och verkningar. Ken i afseeqde på sjelfva utgångspunkten skiljer sig Spinoza, råsom ofvan är nämndt, från Stoikerna deri, att han antager verlden hafva grunden för sin tillvaro samt för ordningen ocb sammanhanget inom sig i en från all mångfald af orsaker och verkningaroch således äfven från all utveckling eller rörelse fri orsak. Vidare skiljer sig Spinoza, såsom vi äfven förut anmärkt, i afseende på uppfattningen af de särskilda tingen från Stoikerna deri, att han hvarken antager dem vara frambragta genom motsatta riktningar hos den frambringande kraften, icke keller betraktar dem såsom verkliga enheter/ utan såsom sammansatta eller uppkomna genom samverkan af flera enskilda orsaker. Menniskan är således icke en verklig eller substan-tiel enhet, ett individ, utan hon består af många individer. Hon är då blott en formel enhet. En sådan formel enhet skiljer sig från en annan derigenom, att i hvardera ett visst mått af kraft ingår. Ett tings större eller mindre mått af kraft beror på mängden af de krafter, som fordrats för att åstadkomma detta ting, och som således samverka i tinget eller utgöra dess kraft. Sålänge kraftens mått eller grad blif-ver oförändrad, bibehåller sig tinget, äfven om beståndsdelarna vexla och hvarje beståndsdels grad af kraft förändras. På samma sätt är verlden såsom hel en och densamma, såvida summan af alla hennes krafter är en och densamma. Rörelsens olika fördelning på de särskilda kropparne och bennes olika riktning från den ena kroppen till den andra eller tvärtom förändra således icke den kroppsliga verlden som hel betraktad. Samma förhållande eger rum inom den andliga verl-den. Hon är på det hela en oförändrad enhet, ehuru inom henne de särskilda idéerna kunna vara mer eller mindre ade-quata orsaker. Det är tydligt, att Spinoza i dessa sina läror strängt fasthållit orsaksförhållandet såsom den enda förklaringsgrunden såväl till enhet, som till åtskilnad i verlden. Verlden är en, ty inom henne .finnes alltid samma grad af kausalitet. De särskilda tingen äro många, ty de äro olika grader af kausalitet. Genom detta stränga fasthållande af orsaksförhållandet har Spinoza uteslutit all ändamålsenlighet ur verlden. Orsaken verkar icke med afseende på framtiden eller för att förverkliga ett visst till möjligheten gifvet innehåll, -utan endast derföre, att det ligger i hennes natur att vara verksam. Då nu orsaken enligt sin natur är verksam, så följer att hon aldrig upphörer att verka, såvida hon icke af något annat hHqnmas i sin verksamhet, och då det icke finnesnågot utom verlden, som kan hämma verksamheten inom henne, och det således inom henne på det hela alltid finnes samma grad af kausalitet, så är klart att i verlden alltid finnes verksamhet eller öfvergång från orsak till verkan. Denna öfvergång måste vara gränslös, alldenstund man hvarken kan gå tillbaka till en enskild orsak, som skuHe vara den första i verlden, icke heller kan komma fram till en sista verkan. Det förra skulle nemligen innebära, alt ingen kausalitet bade funnits i verlden förr, än den första orsaken började verka, eller att verlden i något ögonblick skulle hafva varit utan kausalitet, hvilket är orimligt, då verlden icke är något annat än kausalitet. Det sednare skulle leda till samma orimlighet, då en sista verkan skulle medföra kausalitetens upphörande. Verlden skulle således vara gränslös verksamhet. Att denna icke låter tänka sig i och för sig sjelf insåg Spinoza fullkomligt. Till grund för henne lade han derföre den oändliga substansen, som är orsak till sig sjelf och följaktligen är enhet af orsak och verkan och just derföre är sannt oändlig. Hvarje ändlig orsak eller verkan förklarades dä vara orsak eller verkan derigenom, att substansen i någon mon i henne ingick, och ändlig derföre, att substansen i henne var till en viss grad inskränkt. Den verksamhet, i hvilken en skilnad finnes mellan orsak och verkan, måste således vara ändlig, alldenstund en sådan skilnad icke låter tänka sig utan att hvar-dera är behäftad med en viss bestämning eller inskränkning. Men om det ock skulle medgifvas, att Spinoza härmed hade riktigt angifvit, hvari verldens enhet och åtskilnaden inom henne bestå, så kan man dock icke underlåta att fortgå till frågan om möjligheten att tänka en sådan mångfald tiHsam-mans med en sådan enhet och om möjligheten att ur enheten förklara mångfalden. Det, som närmast synes vara be-höfligt för förklaringen af orsakernas och verkningarnes mångfald, nemligen en första orsak kan enligt det ofvan anförda icke finnas. Då nu i stället för en första orsak sättes en evig orsak, så måste man fråga, om mångfalden kan tänkas tillsammans med denna eviga

orsak, hvilken såsom evig icke i sig innehåller någon skilnad mellan orsak och verkan ooh således är ren enhet. Då enheten blifvit satt såsom orsaktill mångfalden, så blifver denna fråga densamma, som den om i enheten finnes något skäl till mångfalden. För att kunna besvara denna fråga måste vi först afgöra, i hvilken mening substansen eller den eviga orsaken är enhet. Det är redan visadt, att substansen i och för sig icke kan vara enhet af flera på hvarandra följande orsaker och verkningar, eiler att hon icke i och för sig kan vara enhet i verksamhet. Det är vidare klart, att hon icke kan vara enhet i en mångfafd af samtidiga eller eviga bestämningar, ty all mångfald är enligt Spinoza mångfald af orsaker och verkningar, hrilka icke kunna skiljas utan att vara i tiden. Från en annan sida skulle man, då grundmotsatsen i verlden enligt Spinoza är den mellan ande och kropp eller tänkande och utsträckning, kunna sätta i fråga, om icke substansen i och för sig är enheten af andligt och kroppsligt. Men detta kan icke heller vara förhållandet, då enligt Spinoza ande och kropp icke till hvarandra kunna stå i förhållande af orsak och verkan, och således icke bilda en reel motsats eller utgöra en verklig mångfald och följaktligen icke kunna vara annat än olika sidor af samma sak. Substansen kan således icke i och för sig vara enhet i mångfald, utan måste sättas såsom enhet utan mångfald, hvilket här icke vill säga enhet i motsats mot mångfald, utan enhet utan allt förhållande till mångfald. Detta är ett nödvändigt vilkor för substansens eller enhetens oändlighet, alldenstund mångfalden i sin Spinozistiska betydelse innebär ändlighet. Häraf synes följa, att då substansen såsom enhet utesluter allt förhållande till mångfalden, så skulle mångfalden icke på något sätt kunna tänkas tillsammans med substansen. Men ä andra sidan måste substansen vara all verklighet, alldenstund utom henne ingen verklighet kan finnas, och således all verklighet måste vara hennes eller i henne hafva sin grund. Då nu erfarenheten visar en mångfald, och man således icke kan frånkänna mångfalden all verklighet, om ock denna verklighet måste erkännas vara inskränkt eller ofullständig, så måste man likväl i substansen söka skälet för den grad af verklighet, som tillkommer mångfalden. Spinoza angifver ett sådant skäl, nemligen det, att substansen eller Gud i följd af sin egen naturs nödvändighet måste hafva oändliga följder

6.i oändligt mångfaldiga former. Fråga vi nu, hvilken den naturnödvändighet är, på grund af hvilken följdernas mångfald finnes, så svarar Spinoza, att Guds förmåga (potentia) är sjelfva hans väsende (essentia), och att således allt, som står i Guds magt, med nödvändighet är verkligt. Häraf följer åter att ingenting verkligt finnes, som icke enligt sin natur åstad-kommer en verkan, ty det gifves intet verkligt, som icke på ett visst bestämdt sätt är en yttring af Guds förmåga eller

magt. Då Gud således är den orsak, som åstadkommer icke

blott tingens tillvaro, utan äfven deras väsende, så kan det sättas i fråga, om han icke dcrmed blifvit bestämd såsom den

första orsaken i serien, hvilken såsom den första blott utgör

en del af serien. Från ett sådant återfall till ett redan för-kastadt antagande räddar sig Spinoza genom att bestämma Gud såsom tingens immanenta orsak och icke såsom en orsak, hvilken öfvergår till verkan. Skilnaden mellan dessa båda slag af orsaker består deri, att den immanenta orsaken är

den, i hvilken verkan redan finnes, och hvilken således i

verkans verklighet blott har sin egen, då deremot den öfver-

gående orsaken är den, hvilken såsom en viss bestämd or-

sak upphör att finnas i och med detsamma hennes verkan är frambragt, eller med andra ord den, som genom verkans frambringande öfvergår till ett annat. Att nu Gud är imma-nent eller i sin verksamhet inom sig förblifvande orsak följer deraf, alt det icke finnes något annat till hvilket Gud skulle genom sin verksamhet kunna öfvergå.

Det ar klart, att om man med Spinoza antager Gud vara verksam, så följa de öfriga bestämningarné med nödvändighet, och att man således för att pröfva riktigheten i hans förklaring af verldens enhet och mångfald måste undersöka, om det lyckats Spinoza att åt verksamheten gifva sådana bestämningar, som göra henne

förenlig med Guds väsende. I afseende på denna fråga anmärka vi först, att då ur Guds väsende oändliga följder följa, så måste dessa af evighet och i evighet följa och således sjelfva vara eviga. Då nu följden såsom evig icke kan i förhållande till grunden eller orsaken vara ett efterföljande, utan måste i och genom orsaken vara omedelbart gifven, så utesluter det eviga förhållandet mellangrund och följd all verksamhet, såvida denna innebär en öf-* vergång från ett föregående till ett efterföljande. Om nu Spi-noza detta oaktadt vill fasthålla, att Guds verksamhet är hand väsende, så måste han taga verksamhet i en annan betydelse och säga, att den oändliga verksamheten är den, i hvilken grunden och följden eller orsaken och verkan omedelbart äro ett och således verksamheten äfven ett med både orsaken och verkan. Antagandet att en sådan verksamhet, i fall hon finnes, är den fullkomliga, visar sig vara naturligt af det skäl, att all ändlig verksamhet enligt sin natur sträfvar till åstadkommande af hela sin verkan, och att i följd deraf en fulländad verksamhet skullo vara ett med sin verkan. Men om vi vända vår uppmärksamhet på följderna af detta antagande, så synes den närmaste vara, att Spinoza skulle möta samma svårigheter som Fichte, då han utgick från samma antagande. Spiboza skulle då nödgas att med Fichte erkänna den ändliga verksamhetens oförenlighet med den oändliga, alldenstupd den ändliga verksamheten aldrig kan stegras till oändlighet. Å andra sidan skulle han nödgas att äfven med Fichte erkänna ofullständigheten i den oändliga verksamhetens verklighet, all— denstund en sådan verksamhetens fulländning, som medförer verksamhetens sammanfallande med verkan icke låter uppvisa sig i mer än ett enda moment nemligen den abstrakta enhetens, denna må nu betecknas såsom det rena sjelfmedvetandet eller såsom den rena substansen. Det förra erkännandet skulle innebära > att den ändliga verlden icke kunde ur det oändliga förklaras, eller att i den oändliga, det vill säga den redan fulländade verksamheten intet skäl skulle finnas för en ändlig verksamhet, i hvilken samma orsaker och verkningar, som i den oändliga verksamheten af evighet vore ett, skulle framträda såsom en mångfald af föregående och efterföljande momenter i en tidsföljd. Af det sednare erkännandet' skulle följa att Guds verklighet (existentia) icke kan innebäras i hans väsende (essentia), ty enligt detta erkännande är Gud aldrig fullständigt verklig och skulle icke heller någonsin kunna blifva det. Stadnar man vid detta resultat, så skulle deri-genom vara gifvet, att Spinoza misslyckats i sjelfva hufvud-punkterna af sin uppgift, nemligen att visa all verklighetsenhet i Gud och att ur denna enhet förklara mångfelden. Vidare skulle det vara gifvet, att skalet till detta misslyckande måste sökas i uppfattningen af enheten såsom orsak och af mångfalden såsom en följd af orsaker och verkningar, emedafi det af deryna uppfattning blef en omedelbar följd, att enheten mfåste vara verksam. Skulle man åter vilja försöka att undgå detta resultat, så erbjuder Spinozismen icke mer än en enda bestämning, genom hvilken ett sådant försök kan göras i och denna bestämning är den eviga orsakens imma-nens. Det är likväl klart, att om man strängt fasthåller orsaksförhållandet och derifrån noga skiljer all ändamålsenlighet, hvilket man enligt Spinoza måste göra, så kan orsaken icke vara irrimanent eller i sin verksamhet förblifva inom sig sjelf, såvida hon icke utan all öfvergång eller ändlig verksamhet är verklig eller i sig fullständigt eger sin verkan och således är ett med denna. Då nu ett sådant förhållande endast i afseende på den abstrakta enheten låter visa sig, så skulle orsakens immanens icke betyda något annat, än att hon har och i alla sina verkningar bibehåller den abstrakta bestämningen att vara, och således i detta hänseende förblifver sig sjelf lik. Deremot skulle orsaken i afseende på alla öfriga bestämningar genom verksamhetön öfvergå från obestämdhet till bestämdhet och således på det hela varä en öfvergående eller sig förändrande orsak. Vill man nu fasthålla orsakfens immanens, så måste man förändra immanensens betydelse så, att, då orsaken säges vara immanent, detta betyder detsamma, som då Aristoteles och Hegel sade verksamheten hafva sitt ändamål i sig sjelf. Det är nemligen tydligt, att då orsaken endast i sitt rent abstrakta moment kan under verksamheten bibehålla sin verklighet oförändrad, så kan orsaken icke i verksamheten förblifva sig sjelf lik i annan mening än den, att hennes väsende förblifver detsamma, under det hennes tillvarelsesätt förändras från möjlighet till verklighet. Till denna uppfattning af orsakens immanens kunde dock icke Spinoza fortgå, då han i detta afseende likaväl, som i afee-ende på frågan om den oändliga kausalitetens verklighet af sjelfva andan och riktningen i sin forskning hindrades från utvecklingen af de följder, som skulle hafva fört honom framtill den uppgift, som Fichte och Hegel försökte lösa. Slutligen anmärka vi mot Spinozas förklaring af verldens enhet, att då han af det skäl, att orsaken och vterkan måste vara likartade, nödgades antaga den oandliga substansen vana abr-strakt, så blifver det utsträckta eller kroppsliga oberoende af det andliga och lika väsendtligt som detta. Väl har Spinoza genom att

sälta det kroppsliga och det andliga s$som olika sidor af samma sak och genom att lägga detta deras förhållande till grund för deras nödvändiga öfverensstiimmelse för-sökt att göra denna lära om det kroppsligas oberoejnde af det andliga förenlig med läran om alltings enhet och med den praktiska fordi an, att menniskan både till sjul och kropp skall vara bestämd eller bestämbar af samma kraft eller lag, men möjligheten häiaf är naturligtvis beroende af möjligheten att sätta substansen såsom kroppslig eller utsträckt. Då nu Spinoza

uttryckligen förklarat, att en sådan uppfattning af ett attribut, som skulle hafva till följd substansens delbarhet, är felaktig, så måste utsträckningen tagas i en annan betydelse, då hon uisäges om substansen, än då hon utsäges om ett ändligt

väsende. Fasthåller man detta, så skulle deraf följa att orsaken til) de kroppsliga tingen icke blifver med denn ilikartad, och följaktligen de kroppsliga tiogen icke kunna ur.den oändliga utsträckningen förklaras, utan förutsätta en annan orsak. Härmed skulle man äfyen hafva undanryckt grunden, på hvil-ken öfverensstiämmelseo mellan menniskans själ och kropp antogs hvila, och då kropp och själ enligt Spinoza icke kunna stå i orsaksförhållande till h.varaadra, så blifver deras öfver-ensstämmelse oförklarlig. Vi anse det genom denna granska ning af Spinozas lära om orsaksförhållandet vara visadt, att eroheten och sammanhanget i verlden icke låter tillfredsstäl-

lande förklara sig genom sammanhanget mellan orsak och verkan. Det har nemligen visat sig, attt orsaksförhållandet sjelft behöfver en förklaring, emedan orsaken antingen är verkande, men då icke är immanent, eller ock, om hon antages vara immanent, icke är verkande, det vill säga icke är orsak. Då gjlunda verksamhet utgör en väsendtlig bestämning hos öriken, men verksamhetens .begrepp blott i och genom erfa-

irenbeten är .gifvet, si km Spinozas lära om en i j&cb genomsig sjelf nödvändig orsak icke bestå emot Humes tvifvel på erfarenhetskunskapens allmängiltighet och orsaksförhållandets nödvändighet. I följd häraf träder frågan om orsaksförhållandets allmängiltighet och nödvändighet i förbindelse med frågan om verksamhetens öfriga bestämningar och blifver beroende af den allmänna frågan om verksamheten kan hafva några allmängiltiga och nödvändiga lagar, eller om den föränderliga och tillfälliga erfarenheten kan hafva några allmängiltiga och nödvändiga former.

Den praktiska philosophien kan enligt Spinoza icke rätteligen få någon annan uppgift än att visa, hvari menniskans andliga fullkomlighet består, och huru denna fullkomlighet med naturnödvändighet uppnås, samt å andra sidan att visa hvari det onda består, och huru mycket detta onda nödvändigt inskränker menniskans fullkomlighet. Uenniskans andliga fullkomlighet består deri, att hon har adequata idéer, och detta är således det högsta goda. Betraktas menniskan såsom verksam, så är det goda för henne aktivitet, det onda passivitet. Aktiv är menniskan, såvida inom eller utom henne något å-stadkommes, hvartill hon är adequat orsak, det vill säga dä det helt och hållet följer ur menniskans natur, så att det i och genom henne kan klart och tydligt fattas. Passiv är menniskan återigen, då hon medverkar till något, som icke genom henne ensam kan begripas. Huruvida själen är aktiv eller passiv beror på, huruvida hon har adequata eller in=-adequata idéer. Men sjelfva verksamheten såsom sådan ligger i menniskans eget väsende eller har sin grund i hennes sjelfbibehållelsedrift. I hvilken grad menniskan kan vinna det goda beror på graden af hennes magt och på graden af de motverkande krafternas magt, men icke i någon mon på hennes fria vilja, ty viljan är enligt Spinoza icke fri, hvarken i den meningen, att menniskan skulle vara fri eller otvungen orsak, hvilket skulle strida emot uppfattningen af menniskan såsom en summa af samverkande krafter, icke heller i den meningen, att menniskan skulle ega något val mellan flera möjliga bestämningar, hvilket skulle strida mot alltings nödvändiga ordning. Frågan om det högsta godas verklighet för menniskan måste således blifva beroende af frågan om dethos henne finnes en kraft tillräckligt stark för att kunna motstå hvarje fremmande inverkan, som går ut på att förstöra henne eller att förhindra hennes sjelfbestämning. Denna störande inverkan eller affekt kan icke vara en yttring af men-niskans eget väsende, således icke heller af hennes kropp, utan måste komma från något yttre, alldenstund enligt den stränga kausalitetsläran ingenting genom sig sjelf förlorar något af sin fullkomlighet eller verksamhet, utan endast genom fremmande inverkan kan hämmas i sin verksamhet. Affekterna äro således alltid ett uttryck af ofullkomlighet,

men de skilja sig dock från hvarandra derigenom, att en del söker göra den ofullkomliga själen ännu ofullkomljgare, då deremot andra äro ett uttryck af tilltagande fullkomlighet och medverka till denna. Men såvida själen är kroppens idé, måste affekterna äfven hänföras till kroppen, och sägas då af Spinoza vara oklara idéer, genom hvilka själen tillerkänner sin kropp eller ock den del af sin kropp en större eller mindre förmåga af verklighet än förut, och genom hvilka själen sjelf bestämmes att heldre tänka en tanke än en annan. Utan affekter kan menniskan icke vara, såvida hon är blott en del af naturen och såsom sådan icke kan tänkas utan andra delar. Dertill kommer att dessa andra delar äro menniskan öfvermägtiga, så att hon, såvida hon tillhör naturen, icke kan blifva fri från affekter. ' Den ena affekten kan då endast genom en starkare motsatt affekt öfvervinnas. Då nu det ting, som vi föreställa oss såsom nödvändigt, starkare afficieras oss än ett i öfrigt lika ting, hvilket vi föreställa oss såsom tillfälligt, så finnes deri grunden till möjligheten för menniskan att lefva i enlighet med naturens nödvändiga ordning och derigenom v inna det goda. I en sådan öfverensstämmelse med naturen lefver menniskan, om hon följer sitt förnuft, men yttersta grunden till denna öfverensstämmelse är Gud, hvilken ock är grunden till menniskans odödlighet eller hennes delaktighet i det högsta goda, den eviga och nödvändiga verksamheten, alldenstund hos Gud finnes en evig idé om hvarje menniskas kropp, i följd hvaraf hennes kropp till sitt väsende är evig. Själen, som är kroppens idé, kan då icko helt och hållet förgås, utan hon måste äfven till sio väsendtliga del vara evig. Såsomevig eger sjfiilen adequat idé om några Guds attributer och fortgår från denna till adequat idé om lingens väsende, det vill säga fattar dem såsom eviga, hvilket är detsamma som att hafva kunskap om Gud och veta sig sjelf och tingen vara i Gud och förnimmas af honom. Af denna kunskap uppkommer kärlek till Gud, hvilken skiljer sig från all annan käriek derigenom att han såsom förnuftig (intellectualis) är evig, då deremot all på affekt beroende och med affekt behäftad kär-lék är förgänglig, emedan alla affekter hänföras till kroppens tillvaro i tiden (duratio). 1 denna ur det rena vetandet uppkomna rent förnuftiga kärlek har menniskan sitt sanna väsende och har derigenom magt öfver alla stöfrande och hämmande affekter eller passioner. Själens förnuftiga kärlek till Gud är nemligen Guds kärlek till sig sjelf såvida denna kärlek framträder i och genom menniskans idé, och således utgör en del af den oändliga kärleken, hvilken är en yttring af hela Guds väsende. Mot denna förnuftiga kärlek kan ingenting i verlden strida och genom honom, som är Guds kraft i men-niskan, eger hon magt att segra öfver alla slösande och hämmande affekter oller passioner. Denna kärlek är menniskans högsta dygd och salighet. Saligheten består icke i något

annat än dygden, och hon är icke en följd af herraväldet öfver passionerna eller en glädje öfver detta, utan hon är

grunden till detta eller den kiraft, genoin hvilken vi beherr-

ska passionerna. Den rent förnuftiga kärleken till Gud är

likväl ytterst ingenting annat än det rena vetandet, den ade-quata idéen om Gud såsom evig, och är såsom sådan en yttring af förståndet, hvilket är det enda eviga hos menniskan.

Det är klart, att Spiraoza endast genom skilnaden mellan själens eviga tillvarelsesätt och hennes timliga kunaat gifva praktisk betydelse åt sina ethisfca läror. Själen är nemligen såsom evig eller såsom varande i Gud och således utgörande ^n del af Guds väsende adequat idé och såsom sådan äfven adequat orsak, ehuru hon äfven såsom del måste vara ioade-quat idé och inadequat orsak, eller hafva bestämningar, som icke äro henne gifna genom hennes egen magt, natan genom foennes förhållande till andra idéer och hennes samverkan med dessa. Dessa bestämningar uttrycka således hennes ändlighet,men hindra henne icke att ega den bestäoida grad af full-

komlighet, som kan tillkomma henne såsom en viss del af jdet hela. Såsom timlig är menniskan underkastad vexling

och förändring, hvilka endast kunna förklaras deraf, att hennes

väsende mer eller mindre fullkomligt hos henne framträder, hvilket åter enligt Spinoza är en följd deraf, att hon har mer eller mindre störande och hämmande affekter. Dessa affekter måste förklaras ur något annat än menniskan eller ur en kraft, som verkar i strid mot hennes egen. Häri ligger eo brist på öfverensstämmelse inom naturen, hvilken icke kan ur Spi * nozas grundtankar förklaras, alldenstund enligt dessa en nödvändig ordning

skulle genomgå hela verlden. Men om nu en sådan brist på öfverensstämmelse antoges, så skulle, då de mot hvarandra verkande orsakerna båda måste erkännas

vara nödvändiga och med nödvändighet verka så, som de göra, ingendera kunna öfvervinna den andra och således striden mellan de motsatta krafterna aldrig upphöra. Det är således nödvändigt att antaga den ena af de motsatta krafterna vara evig eller nödvändig, den andra deremot icke vara nödvändig i och genom sig sjelf och således icke heller evig. Möjligheten af en sådan skilnad synes vara beredd genom skilnaden mellan immanent och öfvergående orsak. Såvida menniskan är adequat orsak, är hon äfven immanent, eller förblifver hon sig sjelf lik i sin verkan. Såvida hon samverkar med andra krafter och således är inadequat orsak, så nnåste verkan blifva ett annat än orsaken, då genom verksamheten tvenne väsenden med hvarandra förbindas i något hänseende, hvari de förut icke voro förbundna. Den jnade-quata orsaken är således icke immanent, utan öfvergår till sin verkan genom en förändring. Det må nu medgifvas att om denna skilnad mellan adequata och inadequata orsaker låter fasthålla sig, så är derigenom verkligen en förklaring af menoiskans föränderlighet vunnen, och det skulle då äfven vara klart, hvarföre menn^kan kan vinna sitt högsta goda, nemligen derföre, att hon till sitt väsende är evig, då deremot de störaode affekterna ¡äro hvar för sig öfvergående. Men just denna skilnad mellan menniskan såsom adequat eller immanent orsak och såsom inadequat dier öfvergående ledertillbaka till samma svårigheter, som visade sig vara förenade med den allmänna skilnaden mellan immanent och öfvergående orsak, nemligen att den immanenta orsaken icke är orsak, emedan hon icke verkar, utan blott bibehåller sig lik sig sjelf.

Häraf följer å ena sidan att såvida menniskan en gång är

evig eller med nödvändighet bibehåller sig lik sig sjelf, så finnes ingen möjlighet att förändra henne. A andra sidan följer att såvida menniskan är i tiden eller har störande affekter, så kunna dessa icke af menniskans eviga väsende öfvervinnas, alldenstund en affekt blott af en annan starkare motsatt affekt kan öfvervinnas och menniskans eviga sig sjelf lika väsende icke kan åstadkomma en affekt, emedan det i allmänhet icke kan verka, då verksamhet är öfvergång till annat och således upphäfvande af evighet eller varaktig likhet med sig sjelf. Spinozismen leder således med nödvändighet till den följden, att menniskan, såvida hon bibehåller sig sjelf,

icke är verksam, emedan verksamhet är förändring, och att

tvärtom menniskan, såvida hon är verksam, icke bibehåller sig sjelf, eller med andra ord att menniskan, såvida hon är god, icke är verksam, och, såvida hon är verksam, icke är god. Härmed hafva vi kommit till den rent orientaliska åsigten, att all verksamhet är ond. Härmed är ock visadt att om man sätter det onda såsom en från menniskans väsende skild mot henne fiendtlig kraft, så följer att om denna en gång eger magt att inverka på menniskan och göra henne ond, så kan hon alltid göra det, och menniskan kan då aldrig med visshet antagas vinna det högsta goda. Antages nu denna onda inverkan vara nödvändig, hvilket är fallet med den in-adequata orsaken, så är det säkert, att menniskan aldrig blif-ver god, ty om ock den inadequata orsaken öfvergår i sia verkan, så har dock den verksamhet, som finnes i denna verkan, nödvändigt samma riktning som orsakens. Det torde häraf vara klart, att om Spinoza utgår från substansen och i följd deraf antager allt vara nödvändigt, så kan han icke förklara möjligheten af det onda, utan måste förklara allting vara godt, och att om han utgår från verksamheten, så kan han icke visa hennes förenlighet med substansens evighet, och måste derföre förklara all verksamhet vara ond. Huru denverksamma och följaktligen onda menniskan skall kunna vinna det goda, har således Spinoza lika litet kunnat visa, som huru det goda i och för sig skulle kunna vara fullständigt verkligt.

De båda åsigter om det goda, hvilka vi nu granskat, hafva visat sig icke kunna fasthållas, utan föra öfver till hvarandra. Antages det goda vara verksamhet, så kan denna icke utan ett motstånd vara verklig, och det goda visar sig då förutsätta det onda och bestå i sträfvande att upphäfva motståndet. Utgår man åter från antagandet, att det goda i och för sig icke är verksamt, men af nödvändigheten att

upphäfva en fremmande inverkan drifves till verksamhet, så

kan det goda, som en gång blifvit satt i verksamhet genom en yttre orsak, icke genom sig sjelft från verksamheten befrias. Det är nemligen klart, att om denna yttre orsak en gång kunnat sälta det rena och fullständiga goda i

rörelse, så eger det goda aldrig magt att motstå den rörande orsaken, och det måste således förblifva verksamt till dess rörelsen af en yttre orsak hämmas, hvaraf följer att såvida det

goda skall kunna med säkerhet förverkligas, så måste det

vara verkligt i den mot det onda riktade verksamheten. Genom att sålunda öfvergå i hvarandra vederlägga dessa åsigter sig sjelfva och hvarandra. Båda åsigterna hänvisa äfven utöfver sig sjelfva och hvarandra derigenom, att de båda vid förklaringen af verksamheten tvingas att erkänna ändamålsenligheten vara icke blott en väsendtlig bestämning hos verksamheten, utan äfven hennes högsta fullkomlighet. Så hafva Aristoteles och Hegel erkänt den verksamhet, som har sitt ändamål i sig sjelf, vara den högsta. Så har äfven Spinoza genom antagande af den oändliga orsakens immanens kommit till begreppet om ett ändamål, det vill säga en orsak, som icke åstadkommer någon annan verkan eller verklighet än den, som redan förut finnes i orsaken. Emellertid har hvarken Hegel eller Spinoza kunnat fasthälla ändamålsbegreppet. Hos Hegel upplöses ändamålet i den gränslösa rörelsen. Spinoza försöker att sätta den eviga ursprungligen verkliga orsaken såsom det första och sista och sålunda genom henne begränsa rörelsen, men då orsaken icke är orsak utan att vara verkande, så blifver sjelfva orsaken verksamhet, och verksam^heten blifver då deo enda immanenta eller eviga orsaken. Hegel utgår från begreppet om veiksamheten såsom det va-randes öfvergång från möjlighet till verklighet och drifves tillbaka till den Fichteska uppfattningen af jaget såsom ursprungligen innehållslös sjelfverksamhet, och då han i henne vill finna ett med henne förenadt innehåll, kan detta icke blifva något annat än det rena varat, hvilket icke är något annat än den rena verksamhetens varaktighet eller likhet med sig sjelf. Spinoza utgår från substansen såsom det varaktiga eller med sig sjelf lika, hviJket är alltings enhet och utesJuter alla bestämningar, emedan dessa äro sinsemellan olika och följaktligen äro inskränkningar, men måste för att kunna förklara mångfalden sätta substansen såsom verkande orsak till bestämningar eller såsom en verksamhet, genom hvilken substansen öfyergår från bestämningslöshet till besjtämdhet och således icke kan fasthållas såsom immanent orsak, såvida icke bestämningarne ursprungligen finnas i substansen. Skall nu den ursprungligen bestämda substansen vara verkan, så måste bestämningarne ursprungligen finnas såsom möjliga ho.s substansen och verksamheten blifva en öfvergång från möjlighet till verklighet. Den Spinozistiska åsigten leder således till den Hegelska och den Hegelska tillbaka till dep Spinozistiska. Men å andra sidan måste det erkännas att de utgå från olika fordringar, hvilka hvar för sig visa sig vara rättmätiga. Spinoza utgår från fordran, att substansen skall vara evig och oföränderlig; Hegel utgår från fordran, att det o-ändliga väsendet skajl i sig ega allt innehåll', hvilket hos honom icke betyder, att det skall vara bestämningslös varaktighet (realitet) eller likhet med sig sjelf, utan att det skall vara ett belt eller verklig enhet i hela mångfalden af bestämningar, Båda dessa fordringar måste såsom rättmätiga erkännas och kunna icke stå i strid mot hvarandra. Det har nemligen å ena sidan visat sig, att fordran på va-ra k tighet långt ifrån att innebära fordran på substansens obestämdhet, tvärtom blifver omöjlig att uppfylla, om substansen antages vara obestämd, ty substansens obestämdhet upphäfver heopes varaktighet. A apdra sidan har det vj$at sig, att i fordran på fullständig bestämdhet eller verklighet icke fipnes någotskäl för antagandet af väsendets verksamhet, utan att tvärtom detta antagande gör väsendets fullständiga verklighet omöjlig. Det sanna väsendet kan således icke vara obestämdt och verksamt utan måste ega fullständig verklighet och oändlig varaktighet. Utgå vi först med Hegel från det verksamma' väsendet så visar sig detta förutsätta det varaktiga eller eviga. Då nemligen, såsom vi ofvan visat, verksamheten i och för sig sjelf rcke kan tänkas, utan alltid måste tänkas i förening med en viss grad af varaktighet och såsom öfvergång från en grad af varaktighet till en annan, och dessa olika grader icke kunna tänkas utan ett oföränderligt mått, genom hvilket de bestämmas såsom olika grader, så följer att verksamheten sjelf förutsätter en varaktighet, som icke är grad af varaktighet, utan är varaktighet utan all inskränkning, det vill säga evighet. Sättes i verksamheten ett innehåll, så visar sig detta, såvida det är i verksamhet vara ofulländadt, men måste dock alltid i någon grad vara verkligt och befinna sig i öfvergång från en grad af verklighet till en annan. Dessa grader af verklighet förutsätta då ett oföränderligt mått, eHer en verklighet, som icke är föränderlig och inskränkt, utan är varaktig och fullständig, och denna verklighet kan icke sättas endast såsom verksamhetens yttersta mål, utan förutsättes såsom den grund, utan hvilken ingen grad af verklighet skulle kunna finnas. Graden af fullkomlighet i verksamhet och verklighet bestämmes då

genom deras förhållande till det oändligt varaktiga och verkliga. Det är klart, att om det ofvan sagda tillämpas på det goda, så följer att det goda för sin varaktighet förutsätter fullständig verklighet och för sin fullständiga verklighet förutsätter varaktighet. Vidare kan det goda, som är i verksamhet eller är godt för ett verksamt väsende och Således öfvergår från den ena graden af verklighet till den andra, icke vara det fullständigt goda utan blott ega en viss grad af godhet. Verksamheten sjelf såsom öfvergång från en grad af godhet till en annan är god genom sin riktning på det goda, eller såvida bon är öfvergång från en lägre grad af godhet till en högre. Men såväl dessa grader af godhet som verksamheten sjelf förutsätta det fullständigt och varaktigt goda, i hvilket de förra hafva sitt mått och den sednaresin riktningspunkt. Utan detta goda skulle säledes intet godt finnas. Det verksamma väsendet måste således för att vara godt hafva till sitt ändamål den högsta möjliga grad af likhet med det i och för sig goda. Med andra ord vill detta säga, att det verksamma väsendet har att såsom sitt ändamål sätta den högsta möjliga grad af varaktighet och verklighet. Då nu intet väsende kan såsom sitt goda sätta något annat än sitt eget väsendes verklighet och varaktighet, så fordras för möjligheten af det godas verklighet hos menniskan såsom verksamt väsende, att hennes sanna väsende skall vara öfver-ensstämmande med det i och för sig goda väsendet, så att hon i samma mon, som hon förverkligar sitt eget väsende, vinner större likhet med detta. Utgå vi åter med Spinoza från det obestämda väsendet, så visar sig, att detta förutsätter det fullständigt bestämda eller verkliga. Det är först och främst klart, att obestämdhet är en negation af bestämdhet och uttrycker en brist på verklighet. Ett medvetande om denna brist såsom sådan är icke möjligt, utan att en verklighet finnes, i jemförelse med hvilken den bristfälliga visar sig vara med brist behäftad. För det andra är det tydligt, att om bristen skulle tänkas såsom ren frånvaro af en viss bestämning eller af alla bestämningar, så skulle hon icke kunna fyllas utan antagande af en oändlig skapande verksamhet, hvilken står i strid mot väsendets varaktighet och motsäger sig sjelf, då det skapande väsendet å ena sidan skulle vara oändligt, men å den andra i sina brister eller inskränkningar hafva skälet för sin skapande verksamhet. Tillämpas detta på det goda, så är klart att det i och för sig goda äfven ur denna synpunkt visar sig nödvändigt vara fullständigt. Sättes det goda såsom godt för ett verksamt väsende, så följer att då det goda hos det verksamma väsendet aldrig i något ögonblick är fullständigt bestämdt, utan alltid i flera eller färre hänseenden obestämdt, så måste för detta obestämda goda förutsättas ett fullständigt godt, som är det verksamma väsendets ändamål och är nödvändig förutsättning för möjligheten af det ofullständiga goda. Från båda utgångspunkterna hafva vi således kommit till det resultatet, att för det verksamma och obestämda eller ofullständiga väsendet för-utsättes det varaktiga och fullständiga. Det är således klart, att det väsende, som har dessa båda bestämningar, är det som är grund till all verklighet och ändamål för all verksamhet. Det är nemligen det enda sannt verkliga och det enda i och för sig goda. Verklighet och godhet tillkomma således, såsom Spinoza riktigt insåg, de verksamma och o-fullständiga väsendena, endast såvida det varaktiga och fullständiga väsendet i dem ingår eller är deras väsende. Det är således för det godas verklighet och varaktighet hos men-niskan icke nog att, såsom nyss nämndes, hennes väsende öfverensstämmer med det i och för sig goda väsendet, utan hennes väsende måste vara i och för sig godt, det vill säga, att det i och för sig goda väsendet måste vara i henne och hon i detta, eller menniskan måste enligt Spinozas uttryck vara en idé hos Gud," och hennes goda är Guds närvaro eller Guds kraft i henne. Det är nemligen tydligt, att om det i och för sig goda väsendet skall vara menniskans ändamål och menniskans verksamhet således vara ändamålsenlig eller i och genom ändamålet hafva sin enhet och sitt sammanhang, så måste hvarje moment i verksamheten vara bestämdt af ändamålet. Detta är åter icke möjligt utan att ändamålet i hvarje moment är närvarande. Ändamålet eller det i och för sig goda måste således i alla verksamhetens momenter vara på något sätt närvarande, och då det icke kan i hvarje sådant moment vara fullständigt verkligt, så måste det till möjligheten deri finnas. Verksamheten blifver då, såsom hon af Hegel och Aristoteles riktigt fattades, en öfvergång från möjlighet till verklighet, men möjligheten är icke något af verkligheten oberoende och den samma rent af motsatt, icke heller är hon en förutsättning för verkligheten, utan har tvärtom verkligheten till sin förutsättning. Möjligheten är då blott det ändliga väsendets inskränkthet, och det ändliga väsendet är verksamt, såvida det inom sig har en möjlighet, som det kan bringa till verklighet, eller har en inskränkning, som det känner såsom en brist och således behöfver öfvervinna. Men då menniskan är ett ändligt väsende, så kan hon icke hafva be-hof af en oändlig verklighet, utan blott af den bestämda grad af verklighet, som enligt hennes natur tillkommer henne så-som en idé ho» Gud.

Denna bestämda grad af verklighet är det högsta goda för menniskan, och detta göda måste enligt sitt begrepp hos henne blifva verkligt och varaktigt. Antager man, att menniskans goda icke skulle hos henne blifva fullständigt verkligt och varaktigt, utan att menniskan skulle i oändlighet kunna öfvergå från den ena graden af verklighet och godhet till den andra, så skulle deraf följa att menniskan vore en ren motsägelse mot det i och för sig goda väsendet och inom sig sjelf. En motsägelse mot det i och för sig goda väsendet skulle det vara, om detta vore menniskans ändamål och således bestämde hennes verksamhet, men det oaktadt denna verksamhet vore gränslös, eller med andra ord om det goda, ehuru det i och för sig är fullständigt, dock icke skulle kunna vara verkligt i och för sina särskilda roo-menter, hvilka dock väsendtligen tillhöra det goda, som dem förutan icke skulle vara fullständigt bestämdt. En motsägelse inom menniskan sjelf skulle det vara, om hon antoges vara en gränslös verksamhet eller rörelse och följaktligen vara en oafbraten vexling, ty en sådan verksamhet är, såsom vi of-van visat, inom sig motsägande. Oförenligt skulle antagandet af menniskans gränslösa rörelse vara med antagandet af ett ändamål för henne, ty såsom vi ofvan visat, uppbäfver den gränslösa rörelsen all ändamålsenlighet genom att upp-häfva allt innehåll. Oförklarligt blefve genom ett sådant antagande hvarje menniskans behof, som icke är behof af verksamhet för verksamhetens egen skuld, utan af ett visst innehåll, och derigenom visar, att detta innehåll , måste på något sätt vara till för menniskan. Orimligt skulle det slutligen vara att antaga menniskan på det hela vara hemfallen under den gränslösa vexlingen eller förgängelsen, då hon likväl i de särskilda yttringarne af sitt tidslif visar sig ega magt öfver tiden redan derigenom, att hon är verksam eller rörer sig med en viss hastighet, hvilket, enligt hvad ofvan är visadt, bety-det att sammanfatta ett visst antal tidsdelar till enhet. Det orimliga i ett sådant förhållande blifver måhända mera synbart, om vi erinra oss, att tiden visat sig vara form för sinnligheten, det vill säga för den ofullkomliga sidan hos menniskan, ické för förnuftet eller för den sida, genom hvilkenhoti är ett väsende och såsom sädant delaktigt i fullkömlighet. Det skulle demligen häraf blifva en följd, ätt antagandet af menniskans gränslösa vexling skulle innebära, att den dél af menniskan, som inom sig är motsägande och följaktligen Upplöser sig sjelf, skulle vara starkare än den, som inom sig är enhet och följaktligen eger varaktighet. Mari måste således antingen medgifva, att menniskan skall uppnå sitt mål, eller öck fränkanna hetine all ändamålsenlighet och dermed äfven all enhet och éllt 'sammanhang i hennes verksamma lif. Det sednare upphäfver allt medvetande, all verklighet och all godhet.

Vår undersökning har sålunda visat, att det göda För men-niskah, såvida hon är étt verksamt väsende, är hennes ända-r mål och vi hafva funnit detta ändamål ega följande bestämningar. I och för sig måste ändamålet ega oändlig varaktighet och fbllständig verklighet eller vara evigt och fullkomligt och således inom sig ega allt, hvad det behöfver för att vara, hvad det är. Det måste följaktligen vara sin egen grund eller vara i och genom sig sjelft. Såsom fullständigt verkligt måste detta väsende ega en mångfald af bestämningar, och öm detta väsende skall kunna vara i och för menniskan, så ttiåsté hott vata en bland dessa bestämningar. Såvida menniskan är ett verksamt och ofullkomligt väsende, får det eviga och ofullkomliga väsendet för henne betydelsen af ändamål, dch måste såsom sådatit bestämma henhes verksamma lifs Ordning och riktning och derigenom iöra henne till eVigt och fullkomligt lif, hvilket är hehnes högsta goda ell&r salighet.

Då vi med Spinoza fasthållit att détta faenniskäns högstå goda icke är det oändliga sjelft^ utan är det göda-, söm tillkommer hénne såsom en viss bestamhing eller idé hos det Oändliga väsendet, så hafva vt dermed undgått de ittötsägellse)^ till hvilka Fichte oth Hegel drefvos, då de satte öändlighet såsom meiiniskans mål och fordrade, att menniskan, ehurtt hon är ett ändligt väsende, skulle utveckla sig till oändlighet feller glfva sig ett oändligt innehåll, bå iFichte och Hegel icke kunde uppvteå möjligheten af ett sådant oändligt innehålls Utveckling, utän i stället drefvos till rörelsens eller för-gängelsené oändlighet, hvilken är den enda, som kan tillkomtilä det ändliga vääendet, då man försöker att tänka det utöHforutsättning af det oändliga, så kunde de icke heller fastställa någon skilnad mellan godt och ondt. A andra sidan kunde Spinoza icke i den menskliga verlden uppvisa någon godhet, emedan det af hans allmänna åsigt följer, att all verksamhet är ond. Då vi nu med Hegel fasthålla verksamhetens ändamålsenlighet, och med Spinoza erkänna, att det oändliga väsendet är i och genom sig sjelft verkligt och således icke skall af menniskan förverkligas, så vinna vi å ena sidan ett oföränderligt mått för bestämmande af skilnaden mellan godt och ondt och å andra sidan en bestämning hos verksamheten, som gör det möjligt att

tillerkänna henne godhet. Af måttets oföränderlighet följer att det goda i och för sig är oföränderligt, och att det för etj, föränderligt väsende blott till graden men icke tili arten förändras. Af möjligheten för det verksamma väsendet att uppnå sitt mål följer att detta kan vinna ett godt, som är rent och fullständigt eller uppfyller alla väsendets behof och derigenom befriar det från allt ondt. Det goda måste då vara godt icke blott för menniskans förstånd eller blott för hennes känslp, utan för hela hennes väsende, och sådant kan det goda vara, emedan menniskan icke till någon del, utan hel och hållen har sitt sanna väsende till sitt ändamål, och emedan detta sanna väsende icke är i något hänseende obestämdt, utan i alla hänseenden måste vara be-stämdt, såvida det är en viss bestämd grad af fullkomlighet Vi hafva sökt visa, att det sanna väsendet måste vara evigt och fullkomligt eller ega oändlig varaktighet och fullständig verklighet. Det återstår att undersöka, hvilket det väsende är, som har dessa bestämningar. Utgå vi vid denna undersökning från Spinozas uppfattning af grundmotsatsen inom den i erfarenheten gifna verlden, så kunna vi först fråga, om

det kroppsliga eller utsträckta är evigt och fullkomligt. I af-

seende på dess varaktighet har Gorgias visat, att det kroppsliga såsom utsträckt eller i rummet varande icke är. I af-seende på dess fullständiga verklighet har Leibnitz visat, att det kroppsliga icke i och genom utsträckningen är fullständigt bestämdt, eller att det icke i utsträckningen har sitt vä-

sende, utan att dess väsendtliga bestämning är tyngd eller motståndskraft. Att så verkligen förhåller sig är klart, dåman erinrar sig, att alla rent materialistiska ångter nödgats antaga rörelsen såsom en väsendtlig bestämning hos.materien, och att rörelsen icke låter förklara sig ur utstiäckningen, utan nödvändigt förutsätter kraft. Är nu materien endast i och genom kraften Verklig, så står hennes verklighet i strid mot hennes varaktighet, alldenstund kraften förändrar materien eller upphäfver hennes varaktighet, och varaktigheten utesluter hennes verklighet, emedan hon utesluter kraften, som gifver materien en viss form eller gör henne till en verklig kropp. Ytterligare hafva bland andra Gorgias och Fichte visat omöj-heten af kunskap om en kroppslig eller utom inedvelandet varande verklighet, hvilket med andra ord vill säga omöjligheten att i medvetandet finna något skäl till antagande af en sådan verklighet och att upphäfva den motsägelse, som ligger deri, att det kroppsliga skulle vara utom medvetandet, men det oaktadt vara medvetet, det vill säga vara i medvetandet. Det kroppsliga kan således icke ega varaktig verklighet eller verklig varaktighet. Innan vi öfvergå till undersökning af det andligas varaktighet och verklighet, vilja vi fästa oss vid Kants uppfattning af grundmotsatsen i verlden. Han ställde mot hvarandra väsende och företeelse, förnuft och sinnlighet. Fråga vi nu, om sinnligheten eller det sinnliga innehållet kan ega varaktighet och verklighet, så har delta visat sig vara omöjligt, då det sinnliga till sin allmänna form har tiden, det vill säga vexlingen. A andra sidan har Kant visat, att förnuftet icke såsom förnuft kan vara företeelse, alldenstund det icke är i någon erfarenhet gifvet, och att det således, såvida det finnes, måste vara väsende. Då det kroppsliga, som af Spi-noza antogs vara verkligt, förlorat denna betydelse, kan det icke ega någon annan än den, som Kant tillerkände det sinnliga, nemligen att såsom företeelse utgöra det sinnliga medvetandets innehåll. Men likasom den af Spinoza erkända kroppsligheten öfvergår till sinnlighet, så öfvergår äfven tänkandet eller det andliga från betydelsen af attribut till betydelsen af det i och genom sig sjelft varande eller af sjellva substansen, då man fasthåller, att det vid sidan af det andliga icke finnes någon annan verklighet, och att således det skäl bortfallit, som föranledde Spinoza att förklara tänkandet eller anden varablott i siU slag oandlig och i$ke ahsohtf, oändlig. Det andliga blifver då alltings väsende och enhet och eger följaktligen varaktighet eller är enligt Spinozas uttryckssätt alltings essen-tia. Denna bestämning kan utan tvekan tillerkännas det andliga, och vissheten derom är redan uttalad i Cartesii: cogita ergo sum, samt ytterligare stärkt genom det sätt, hvarp$ ^ichte uppvisade det rena jaget vara i och genom sig sjelft. Deremot synes det icke vara lika lätt att tillägga del andliga fullständig verklighet, det vill enligt Spinoza säga att visa det andliga vara sådant, att dess fullständiga verklighet omedelbart följer ur dess varaktighet (id, cujus essentia involvil existentiam), eller med andra ord ett sådant, som icke kau

vara, enhet i mångfald. Att det andliga af Spinoza erkännes

såsom et(sådan^ U? klärt, då han antager den oändliga tanken enligt sin natur vara enhet och immanent orsak eller sig sjelf likt väsende i alla de eviga idéerna. Förklara detta kunde emellertid icke Spinozq, emedan han,

såsom vi förut visat, utgipk från ett ofullständigt begrepp om orsaksförhållandet. Deremot har Plato mot Eleaterna visat, att ingen ren enhet, det vill säga intet bestämningslöst väsende kan finnas, då det redan genom att vara ett har två bestämningar nem-ligen vara oob enhet. Vidare har Leibnitz visat, att <Jefe andliga till sitt väsende är förnimmande, hvilket det icke kan

vara utan att förninxma något, det vill säga vara verkligt på ett visst sätt eller i en viss bestämd förnimmelse hafva sin verklighet. Ytterligare har Fichte visat att sjelfmedvetandet icke kan vara verkligt såsom enhet ut$n alt hafva bestämningar, och han har derjemte med nödvändighet drifvits till erkännande, att sjelfmedvetandets fullkomliga verklighet skulle bestå \ dess fullständiga bestämdhet. Slutligen har Hegel visat, 9tt icke det rent bestämningslösa, utan endast det bestämda är andligt, och att det andliga måste tänkas såsom enhet i en mångfald af ideella bestämningar och den oändlige anden såsom fullständig enhet af alla sådana bestämningar. Det torde häraf vara klart, att det andliga icke kan ega varaktighet utan att ega verklighet, eller att det icke kan vara fnhet utan, att vara enhet i mångfald. Att det å andra si-icke kan vara verkligt utan varaktighet följer sf vexlin-gens ofvan visade overklighet* Del bar filtades visai sig, alt om det andligas varaktighet och verklighet gäller, hvad ofvan biifvit visadt om verklighet och varaktighet i allmänhet, att neraligen den ena icke kan tänkas utan den andra. Hos den ©ändlige anden måste dessa bestämningar finnas säsom oändliga, och han måste således vara evig och fullkomlig. Det andliga har vidare visat sig till sitt väsende vara förnimmande eller förnuft, och dess enhet är således sjelfmedvetande och dess bestämningar medvetna. Hos den oändlige anden måste varaktighet och verklighet, enhet ech mångfald, sjelfmedvetande och medvetenhet i följd af sin oändlighet fullkomligt genomtränga hvar och en sin motsvarande bestämning, så att den ena är fullt närvarande i den andra och icke kan tänkas såsom ett motsatt mot den andra. Förhållandet af motsats innebär nemligen att, ehuru de motsatta icke kunna fullständigt tänkas eller vara utan bvarandra, så utesluter dock den ena den andra till någon del eller i något hänseende, [-såvida-] {+så- vida+} den ena till en viss del eller grad icke är, hvad den

andra är. Det är klart, att de motsatta i och genom detta förhållande äro hvar för sig behäftade med en brist på verklighet, och att ingendera kan tillegna sig den verklighet som uteslutande tillkommer den andra utan att undergå en förändring. Förhållandet af motsats visar sig vidare vara ett ändligt förhållande äfven derigenom, att det uttrycker en grad af öfverensstämmelse mellan de begge motsatta. Denna grad kan lika litet som hvarje annan finnas i och genom sig sjelf, utan måste förutsätta de. båda, som stå i förhållande och ett mått, hvarefter graden mätes, eller hvarigenom det bestämmes, huruvida ett visst förhållandes grad är en högre eller lägre grad af fullkomlighet eller ofullkomlighet. Förhållandet

af motsats måste i följd häraf icke ega någon betydelse för

det oändliga väsendet eller för den evige och fullkomlige anden, utan blott för den ändlige anden, som just genom att i sig hafva ett sådant förhållande eller genom att vara enhet af motsatta bestämningar är ändlig. Den ändlige andens motsats är sinnligheten, om anden tänkes såsom förnuft eller sjelf— Bftedveten enhet i mångfald af medvetna bestämningar eller kroppsligheten, om andea tänkes såsom inre i motsats motyttre, det vill säga såsom enkel odelbar enhet i motsats mot delbarhet. Af det ofvan anförda följer att dessa bida motsatser blott från olika sidor beteckna samma motsats, som visat sig ega rum mellan enhet och mångfald, varaktighet och verklighet, väsende och företeelse. Grundmotsatsen är då den mellan väsende och företeelse, det vill säga mellan sann verkligket och skenbar verklighet. Det är nemligen klart, att endast under förutsättning af en skenbar verklighet förhållandet af motsats eger rum. Under denna förutsättning framträder det kroppsliga säsom en verklighet, hvilken är mångfald utan väsendtlig enhet eller varaktighet, i motsats mot det andliga, hvilket, om det ensidigt fasthålles vid sin rena enkelhet, närmast visar sig såsom en enhet utan mångfald (ens realissimum utan existens). Fullständigast uttryckes dock detta förhållande genom motsatsen mellan förnuft och sinnlighet, i hvilken motsats . sinnligheten eller, företeelsen är en mångfald af omedvetna eller ofullständigt medvetna förnimmelser, eller sådana, i hvilka enheten, det vill här säga sjelf-medvetandet, icke är fullkomlig, och hvilka i följd deraf icke i och genom sig sjelfva ega oändlig varaktighet. Såsom ändlig ande är således menniskan enhet af andlighet och kroppslighet, af förnuftighet och sinnlighet.

Det är klart, att vi genom denna undersökning hafva kommit till ett svar på den frågan, hvad det sjelfständiga, eviga och fullkomliga väsendet är, eller med andra ord hvilken den verklighet är, som i och genom sitt eget begrepp visar sig ega dessa egenskaper. Denna verklighet är nemligen ande eller förnuft. Det är vidare klart, att menniskan måste i den evige och fullkomlige anden eller i det eviga och fullkomliga förnuftet hafva sitt ändamål, alldenstund anden eller förnuftet måste vara det i och för sig goda, genom hvilket menniskans goda är godt och fattas såsom sådant. Såsom enhet af förnuftighet och sinnlighet är menniskan en viss grad af förnuftighet, och för henne måste en sådan grad vara det högsta goda. Grad af förnuftighet kan icke betyda något annat än det förhållande mellan förnuftighet och sinnlighet, att den förra på ett visst sätt och med en viss magt bestämmer den sednare, så att den förra icke j någotmoment af den sedn&re helt och hållet saknas. Hvarje grad af förnuftighet måste tillika vara en grad af sinnlighet, hvil-ket betyder, att förnuftet till en viss grad inskränkes af det sinnliga, det. vill säga till en viss grad bestämmes af det sinnliga eller har bestämningar som till en viss grad äro sinnliga, och i hvilka således varaktighet och verklighet icke fullt genomtränga hvarandra. Såsom verksamt väsende måste men-niskan hafva till sitt ändamål att vinna den grad af förnuftighet, som kan tillkomma henne enligt hennes begrepp eller väsende. Denna grad af förnuftighet kan betecknas såsom en öfverensstämmelse mellan hennes förnuftighet och sinnlighet eller en förnuftets närvaro i det sinnliga. Men då i hvarje förhållande mellan det förnuftiga och sinnliga förnuftet, emedan det är det sannt verkliga, måste vara det beherrskande, såvida förhållandet dem emellan skall vara godt eller med andra ord en öfverensstämmelse dem emellan vara möjlig, så måste den grad af förnuftighet, som utgör menniskans ändamål eller högsta goda äfven kunna betecknas såsom en förnuftets magt öfver det sinnliga, hvilket, då det genomtränges af förnuftet, får betydelsen af organ eller medel för det förnuftiga.

Sitt fullständigaste uttryck får således det goda, då det bestämmes såsom ren ande eller rent förnuft, och i denna bestämning hafva de förut uppvisade bestämningarne sin enhet och grund, hvilket följer af deras ofvan angifna begrepp och betydelse. Vi hafva nemligen sökt visa, att det goda för menniskan måste vara ändamål och att det såsom sådant eger allmängiltighet och nödvändighet, alldenstund ändamålet eller det goda i och för sig är det sjelfständiga eviga och fullkomliga väsendet, hvilket är ett nödvändigt godt, emedan det endast i och genom sig sjelft, icke genom något annat är godt, och vidare är ett allmängiltigt godt eller alltid och för alla är godt, emedan det är evigt och oföränderligt, och emedan det är fullkomligt eller är all verklighet, hvaraf följer att det förutan intet godt kan finnas, samt att de ändliga väsendena, endast såvida de hafva del i det fullkomliga väsendet eller äro dess bestämningar, kunna hafva del i det goda eller vara goda. Vi hafva vidare sökt visa, att dettaändamål ingår så sona bestämmande i det verksamma väsendet och icke blott gifver det en viss riktning, utan äfven ordnar förhållandet mellan verksamhetens särskilda momenter ecb mellan de skilda krafter, som ingå i verksamheten, eller är det verksamma väsendets lag* Vi hafva äfven sökt visa, att ändamålet icke han tänkas såsom oupphinneligi., alldenstund det icke är något annat In det ändliga väsendets verklighet

som är verksamhetens mål, ooh detta mål måste uppnås i

följd 9f väsendets eget begrepp oeh i följd deraf, att ända-

målet i och för sig är det fullkomliga eller allsroägtiga vä-r

sendet, hvilket, såvida det är ändamål måste föra det verk-t samma väsendet fram till dess bestämmelse. Ändamålet fram-r träder således såsom verksamt i det verksamma väsendet» Att likväl detta icke innebär, att ändamålet i och för sig ä$ verksamt, kan först och främst inses af den ofvan visade o-möjligheten att förklara verksamheten utan ett ändamål, som i och för sig är fritt från verksamhet och i följd deraf kan gifva veiksamheten en viss grad af varaktighet och verkliga het. För det andra kan detta förhållande förklaras, om man med Spinoza fasthåller, att det icke är väsendet, såvida det är oändligt eller är det hela, som är verksamt, utan väsendet såvida det framträder i en af sina bestämningar. För att förtydliga detta erinra vi, att väsendet icke är en summa al många bestämningar, utan såsom andligt är enkel enhet och såsom sjolfmedvetande är sina bestämningars grund, samt atti väsendet såsom fullkomligt eller helt icke inom sig eger nå-~ gon motsats, utan såsom enkel enhet är verklig enhet eller enhet i mångfald och såsom sjelfmedvetande är verklig grund eller en sådan, hvars alla följder eller

medvetna bestämningar äro i grunden närvarande såsom verkliga, men att detta icke kan vara förhållandet med någon bestämning, om hon betraktas för sig eller är för sig, alldenstund hon då icke är det fullkomliga eller det hela såsom fullständigt verkligt, utan blott på ett ofullkomligt och ofullständigt sätt uttrycker vä-^ sendets eller det helas verklighet, men likväl deraf är ett yttryck eller en yttring. En form för en sådan ofullkomlig verklighet är verksamheten.Dä vi nu visat det goda vara ändamål och såsom sådant kunna vara föremål för vetenskap, så återstår att undersöka oun det med bibehållande af denna sin egenskap kan vara praktiskt. Undersökningen om det godas ändamålsenlighet har icke kunuat utföras utan afseende på friheten, och vi erinra om de bestämningar, som vi i afseende på friheten, vunnit. Det har å ena sidan visat sig, att Spinoza genom sin oriktiga uppfattning af tingens grund såsom verkande orsak fördes till förnekande af friheten, men att han icke kunde gifva sin åsigt någon praktisk betydelse utan alt inskjuta friheten genom att antaga menniskan kunna hänföra sina affekter till Gud, men äfven kunna underlåta detta. A andra sidan har det visat sig, att Kant, Fichte och Hegel, hvilka antagit friheten, det oaktadt icke kunnat gifva sina åsigter praktisk betydelse, alldenstund de icke kunnat uppställa en fast skilnad mellan godt och ondt. Kant, som utgick från menniskans frihet, hvilken enligt honom bestod i hennes oberoende afall fremmande inverkan, måste för frihetens möjlighet fordra, att menniskan skulle vara tom på allt innehåll, hvilket leder till indifferentism i afseende på innehållet, och för hennes verklighet fordra närvaron af ett innehållj hvilket, såvida det finnes determinerar viljan, och, såvida det är för menniskan fremmande, fullkomligt upphäfver hennes frihet, hvarigenom Kant föres till determinism. Samma svårighet återkommer hos Fichte och Hegel, ehuru under något förändrad form, då de icke antogo innehållet vara utifrån gifvet utan antingen af medvetandet frambragt eller ock till möjligheten ursprungligt i medvetandet. Vi hafva nemligen sett huru båda dessa antaganden leda till den följden, att allt innehåll är ondt, men likväl är nödvändigt. Såvida allt innehåll antages vara lika ondt, så drifves man till indifferentism, och såvida det antages vara nödvändigt, så drifves man till determinism, emedan innehållet bestämmer viljan emot hennes, egen natur. Vi erinra dock, att Hegels antagande af ett möjligt innehåll i medvetandet icke omedelbart förde till den omnämnda följden, utan endast af det skäl, att Hegel icke kunde frångå läran om medvetandets oändliga skapande verksamhet, med hvilken ett ursprungligt innehåll icke ens såsom möjligt kanförenas. Vi kunna derföre & nyo upptaga frågan, om menniskans verksamhet, hvilken är en öfvergång från möjlighet till verklighet, såsom sådan kan vara fri, eller med andra ord om menniskan såsom verksamt väsende, det vill säga såsom vilja kan vara fri. Vi veta nemligen att den menskliga verksamheten icke skapar, utan blott gör det i och för sig verkliga verkligt för menniskan, och vi behöfva således icke heller antaga det ursprungliga vara en ren möjlighet, hvilket motsäger sig sjelf. A andra sidan hafva vi genom att med Fichte fasthålla, att intet yttre kan inverka på medvetandet, frigjort menniskan från möjligheten af en yttre inverkan, hvilken skulle kunna hämma hennes frihet, och genom att på menniskan såsom ändligt väsende tillämpa den fordian, som He-gel gjorde på det oändliga, att det skulle hafva ett möjligt innehåll, hvilket det skall hos sig förverkliga, hafva vi kommit ifrån nödvändigheten att förklara allt innehåll vara ondt. Genom att uppvisa skilnaden mellan väsende och företeelse och genom att närmare bestämma denna skilnad såsom skil— nad mellan förnuft och sinnlighet, hafva vi visat, hvad det möjliga innehållet hos menniskan är, och huru det kan hos henne finnas utan alt för henne vara fullständigt verkligt. Då nu menniskdns verksamhet är hennes öfvergång från möjlighet till verklighet, så är det klart, att verksamheten icke utgår från ren overklighet eller obestämdhet, utan från någon grad af verklighet. Verksamheten kan således icke i något moment vara rent af obestämd, utan i henne måste, såsom vi visat, väsendet alltid i någon grad framträda. A andra sidan kan väsendet aldrig fullkomligt framträda i verksamheten eller i ett enda moment af verksamheten ega alla sina bestämningar verkliga. Detta måste äfven gälla om menniskan, såvida hon är verksam. Såsom verksam öfvergår hon således från verklighet i en af sina möjliga bestämningar till verklighet i en annan. Då nu hennes verksamhet måste vara ändamålsenlig, så är dermed utsagdt, att menniskan måste vara enhet i verksamhet, eller att hennes verksamhet måste vara ett sammanhängande helt, och att för denna enhets möjlighet förutsättes att menniskan till sitt väsende är enhet i en mångfald af bestämningar, som enligt hennes begrepp hos henneega en visd bestämd grad af verklighet. Häraf följer att så-vida menniskan är medvetande, så måste hon till sitt väsende vara enhet i medvetande eller enhet i en mångfald af medvetna bestämningar, och detta hennes väsende måste alltid i någon grad vara verkligt i hennes medvetna verksamhet. Den medvetet verksamma menniskan är således i hvarje

ögonblick på en gång enhet i medvetande och enhet i verksamhet eller öfvergår i hvarje ögonblick från en grad af enhet i medvetande till en annan. Hon är således medveten enhet i verksamhet eller vilja, och såvida hon är sjelfmedvetande eller är enhet i och genom sig sjelf, så måste hon vara sjelfbestäm-mande eller vara fri vilja. Härmed är dock ingenting annat gifvet, än att menniskans verksamhet är bestämd af hennes egen natur, eller att ändamålet för hennes verksamhét är hennes eget väsende. Friheten i denna betydelse utgör ett nödvändigt vilkor för att menniskan» ändamål skall vara hennes. Men då menniskan såsom ett ändligt väsende är enhet af motsatser, så måste vidare äfven hennes sjelfbestämning eller hennes fria vilja vara en sådan enhet, alldenstund hon är en yttring af menniskans väsende. Hennes vilja måste således vara enhet af bestämdhet och obestämdhet, emedan hos menniskan, såvida hon är verksam, varaktighet och verklighet aldrig fullt genomtränga hvarandra, utan hon alltid har flera - eller färre vexlande, det vill säga ofullständigt verkliga bestämningar. Såsom fri vilja måste hon då till en viss grad ega magt öfver sina ofullständigt verkliga bestämningar, emedan dessa till möjligheten äro hennes, men kan icke ega oinskränkt magt öfver dem, emedan hon är en ändlig vilja. Men att ega magt öfver sina bestämningar kan icke för ett medvetet väsende betyda något annat än att kunna sammanhålla dem till enhet i medvetandet eller att göra dem till sina medvetna, det vill säga verkliga bestämningar. Inskränkningen i denna magt består deri, att menniskan, såvida hon är verksam, icke kan i ett ögonblick sammanfatta alla sina bestämningar till enhet i medvetandet. På graden af styrka i menniskans medvetande beror således graden af hennes magt öfver bestämningame. Såvida menniskan är sjelfmedvetande eller är medvetande i och genom sig sjelf, ,så är hon äfven grun-den till sina bestämningars velklighet. Sfividé hon åter it verksam, sö kan hon iofce på en gång vara verklig grund til! alla sina btestömningars verklighet. Hon måste då likval vara och veta sig sjelf såsom grund till de bestämningar, som ho8 henne i ett visst ögonblick öro verkliga. Likaså måste hon Öfven vara och veta sig vara grund till de bestämningar, som i ett visst ögonblick blifva vérkliga hos henne, hvilket icke kan betyda något annat, än att menniskan såsom sjelfmedvetén verksamhet måste vara grunden till, att dessa bestämningar i detta ögonblick blifva verkliga hos henne. Att nu häri öfven ligger förmågan att icke göra bestämningarne verkliga i ett visst ögonblick följer déraf att varaktighet och verklighet, en-^ het oéh mångfald icke hos den verksamma menniskan genomtränga hvarandra. Hon kan nemligen i följd häraf, såvida hon är sjelfmedveiande fckilja sig såsom varaktig enhet från alla sina vexlande bestämningar och derigenom beftjfva dem Verklighet eller nedsätta dem till blott möjlighet eller göra deh) omedvötna. Då vi sålunda visat, att denna förmåga af sjelf bes töm ning icke ör något annat än en omedelbar följd af ménhiskans sjelfmedvetande eller är sjelfmedvetandet sjelft be-traktadt i förhållande till sina ofullständigt verkliga bestämningar, Si följer, att ändamålet icke kan vara ändamål för mendiskatl såsöm sjelfmedvetande, utan att hon sjelf gör det till sitt ätida-mftl och i sin verksamhet för detta ändamål är sjelfbestämmande éller fri vilje. Äfveri med afseende härpå måste således menni-skans ändamål för att vara hennes bestämmas och kan då sägas vara att i och genom sig sjelf göra sitt väsende till sitt än-* datoåh Sålunda bestämdt är det ändamål för fri verksamhet Fråga vi ml* om denna ändå målets bestäinning öfverenä^ stäirimer med den, éom vi förut gifvit densamma nemligen att be6tämtaå det vérttsömmä väsendét och förå det till desd mål, så ör klart, att då menniskan såsom sjelftaedVetande är vÄsende, så fratatväder just i och genom hennes sjelfmedve-* tandfe hennes enhet taed det fullkomliga öch eviga väsendet Häraf följer att såvida rtifenntekan verkligen är sjelfbestätti-mande eller bestörhmer sig enligt sitt väseridfy sS är hori öf-vet* bestörtid af dei fullkomliga Väsendet, och att hön endast ftåvtda höri undérlåtef ati bestämma sig i öch genom sitt vä-senda kan råka i strid med detta. Det är tidafé klart, atl om menniskan i ett visst ögonblick bestämmer sig éfter det

sinnliga eller gifver sig en sibnlig bestämning, så är denna

bestämning sådan, att hon strider emot sjelfmedvetandets natur att vara enhet och genom sin egen motsägelsö upphäfver sig sjelf. Det ligger följaktligen likaväl i menniskans eget begrepp, som i det fullkomliga väsendets, att hon skall uppnå sitt mål eller vinna den grad af verklighet eller fullkomlighet, som tillkommer henne såsom ett visst ändligt väsende.

Det torde häraf vara klart, att frihet och ändamål långt

ifrån att stå i strid mot hvarandra tvärtom förutsätta hvar-

andra, så att ändamål endast finnes för ett väsende, som genom sin egen i någon grad fria verksamhet förverkligar sig eller utvecklar sitt innehåll från möjlighet till verklighet, och å andra sidan frihet eller sjelfbestämning icke kan finnas hos något annat väsende än ett sådant, som har sitt eget väsen-des verklighet till ändamål. Då nu det goda såsom ändamål eger allmängiltighet och nödvändighet och såsom något, hvil-ket endast genom fri verksamhet kan förverkligas eger praktisk betydelse, så hafva vi uppvisat ett objekt, som å ena sidan kan vara föremål för vetenskap och å den andra såsom praktiskt, eller såvida det är något, som bör förverkligas, är skildt från den theoretiska philosophiens objekt eller det sannt varande i den gifna verkligheten. Det är klart, att då det goda i och för sig är den fullkomlige och evige anden eller Gud, så är den praktiska philosophien vetenskapen om honom såvida han är lag och ändamål för fri verksamhet.

Såsom vilkor för möjligheten af den praktiska philosophien hafva vi således angifvit frihet och ändamål. Tages ändamålet till utgångspunkt inom den praktiska philosophien, och betraktas detta såsom det bestämmande, så Jblifver den praktiska philosophien Religionslära i praktisk mening eller vetenskap om Guds verksamhet i menskligheten för hennes salighet. Tages friheten till utgångspunkt, så blifver den praktiska philosophien Ethik eller vetenskap om menniskans fria förnuftiga verksamhet för sitt eget väsendes förverkligande o eller om förnuftet såsom lag 6ch ändamål för menniskans fria verksamhet. Tänkeé ändtligen menniskan ingå såsom organ iett annat förnuftigt väsende, så kan naturligtvis tfven delta, •åvida det har eU fornuftigt andamål att forverkliga genom fri verksamhet, blifva föremål for praktisk philosophi.

UPSALA wahlstböh A c. 4855.¡